CĂTĂLIN AVRAMESCU

Filozoful crud

O ISTORIE A CANIBALISMULUI



HUMANITAS

FILOZOFUL CRUD
O ISTORIE A CANIBALISMULUI

CĂTĂLIN AVRAMESCU. Născut în 1967 (Mizil). Doctor în filozofie al Universităţii din Bucureşti. Stagii de cercetare la Institute for Advanced Study in Humanities (Edinburgh), Sigurdur Nordal Institute (Reykjavik), Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Science (Wassenaar), bursier la Herzog August Bibliothek (Wolfenbüttel) şi Clark Library/Center for 17th and 18th Century Studies (Los Angeles). Specialist în filozofie politică şi morală, a susţinut cursuri la Bucureşti şi la Helsinki şi conferinţe în Ungaria, Scoţia, Canada şi Austria. A publicat eseuri şi studii de teorie politică şi istoria ideilor, în special asupra intervalului secolelor XVII–XIX. Prima sa carte, *De la teologia puterii absolute la fizica socială* (Bucureşti, 1998), este o explorare tematică a teoriei contractului social de la Hobbes la Rousseau. În prezent este cercetător la Institutul de Istorie al Universităţii din Viena.

CĂTĂLIN AVRAMESCU

Filozoful crud

O ISTORIE A CANIBALISMULUI



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
AVRAMESCU, CĂTĂLIN
Filozoful crud: O istorie a canibalismului / Cătălin Avramescu.
– București: Humanitas, 2003

ISBN 973-50-0370-8

392.89

ISBN 973-50-0370-8

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Lucrul la această carte a început la Institute for Advanced Study in the Humanities (Edinburgh). Directorul institutului, Peter Jones, a fost o gazdă memorabilă, iar colegilor de acolo le păstrez o amintire specială. De atunci, următoarele institute și departamente m-au primit ca membru: Clark Library/Center for 17th and 18th Century Studies (Los Angeles), Departamentul de Filozofie Socială și Morală al Universității din Helsinki, Institutul Sigurdur Nordal (Reykjavik), Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Science (Wassenaar), Herzog August Bibliothek (Wolfenbüttel), Institut für Geschichte (Universität Wien). Champlain College (Peterborough) mi-a oferit, prin decanul său, Stephen Brown, un răgaz de lucru. Am mai avut privilegiul de a lucra în bibliotecile naționale ale Austriei, Finlandei, Islandei și Scoției, precum și în bibliotecile universităților Leiden, Trent și UCLA. Mulțumindu-le tuturor, adaug că nici una din aceste instituții sau persoane nu este responsabilă pentru eventualele erori.

Trimiterile la cărțile din secolele XVI–XVIII, frecvente în această lucrare, implică unele dificultăți. Este un fapt comun, în această perioadă, ca o lucrare să apară în ediții diferite una de alta. Numeroși autori revin asupra textului, adăugînd sau eliminînd pasaje, în funcție de tot felul de rațiuni. Uneori manuscrisele nu corespund exact cu lucrarea tipărită, alteori editorii intervin în text, locul de apariție al cărții este disimulat, unele ediții apar anonim, trimiterile din note ori citatele nu sînt exacte (uneori intenționat), idei sînt reluate fără să li se recunoască originea. Unele lucrări circulă în manuscris sau în ediții-pirat. Cum intenția mea este

de a comunica un alt gen de istorie, nu am dorit să complic lectura cu considerații bibliografice de care cititorul se poate dispensa. De aceea am adoptat o serie de convenții destinate să simplifice aparatul critic.

Notele au fost menținute la minim, iar bibliografia conține edițiile la care trimit notele de subsol; nu a fost posibil, din considerente practice, să includ eventualele ediții românești. Traducerile în limba română îmi aparțin. Cînd a fost necesar, am modernizat textul original. Anul primei ediții este de regulă indicat în text; uneori acesta nu corespunde cu aceea pe care am folosit-o pentru referință. Nu am mai considerat necesar, în majoritatea cazurilor, să marchez eventualele diferențe între edițiile unui text.

Pentru că sensurile termenilor „clasic" și „modern" s-ar putea să apară nu întocmai intuitive, trebuie să precizez că „clasic" înseamnă ceea ce ține de Antichitatea clasică și, prin extensie, ceea ce a fost influențat de ideile și valorile acesteia. De aceea, mă refer uneori la argumente din secolele XVII–XVIII ca fiind „clasice", în opoziție cu un stil de gîndire „modern", promovat de știința și filozofia acelorași secole.

Rătăcit prin lume de mai mulți ani decît am sperat sau am dorit, această carte e un fel al meu de a mă întoarce acasă. Ea este dedicată tuturor celor care nu au mai putut să mă aștepte.

Viena, 22 septembrie 2002

INTRODUCERE

A și B, cei doi filozofi al căror dialog deschide lucrarea lui Diderot *Supliment la călătoria lui Bougainville... despre inconvenientul de a atașa idei morale anumitor acțiuni fizice care nu le presupun* (1772), trec în revistă recentele descoperiri din Mările Sudului, ocazie cu care ajung în fața unei situații care cere o considerație specială. O insulă plasată în mijlocul abundenței naturale, cu o suprafață limitată (o leghe diametru, precizează textul) și în care oamenii au ajuns aproape ca prin miracol, va putea ea să susțină creșterea populației? Ce se va întîmpla cu oamenii care vor începe să se multiplice, întreabă B? Pentru A, răspunsul este clar: vor începe să se extermine și să se mănînce unii pe alții. Este posibil, continuă A, ca datorită acestui gen de situație să fi apărut, într-o epocă foarte veche, antropofagia, care ar fi astfel „de origine insulară". De aici rezultă necesitatea și sursa unor obiceiuri crude, precum infanticidul și sacrificiile omenești, apărute pentru a opri creșterea de nesusținut a populației. Diderot le califică pe acestea ca „tot atîtea datini de o cruzime necesară și bizară, a căror cauză s-a pierdut în noaptea timpurilor și care îi torturează pe filozofi".

Amatorul de metafizică s-ar putea întreba de ce am găsit potrivit să torturez publicul cu analiza unor bizarerii petrecute în insulele reale sau imaginate ale trecutului. La prima vedere, discuția dintre A și B nu are nimic remarcabil, în contextul teoriilor secolului al XVIII-lea. Primitivii antropofagi din teritorii exotice, geneza cultului și a fanatismului religios din necesitățile existenței naturale, obsesia față de creșterea populației pe un teritoriu dat: toate acestea sînt teme încercate ale Iluminismului. Semnificația teoriei de-

spre originea insulară a canibalismului apare doar dacă luăm distanță față de text și îl privim în raport cu tipul de știință pe care își propune să o vehiculeze, anume „istoria naturală", în sensul în care acest termen este înțeles în timpul lui Diderot. Antropofagii din Insula Lăncierilor sînt plasați într-o situație care este la întretăierea a două mari formule. Pe de o parte, ei sînt un produs necesar al unei istorii naturale. Combinația dintre abundența naturală limitată și tendința către multiplicare nu poate fi prelungită logic decît spre un punct în care acumularea de corpuri trebuie să genereze un consum reciproc. Pe de altă parte însă, tocmai faptul că antropofagii sînt cultivați de imaginația filozofului în izolarea insulei-laborator ne dovedește că natura canibalismului nu mai este un element al istoriei naturale înțelese ca gen universal.

Discuția dintre A și B surprinde canibalul la o răscruce de drumuri, parte precară a unei istorii la care accesul începe să-i fie interzis. Dincolo de acest moment, antropofagul este așa cum îl cunoaștem noi astăzi, produs al unor circumstanțe particulare. Foamea extremă, obiceiurile dispărute din teritoriile invadate acum de turiști ori manifestările unui psihic profund deranjat, toate acestea sînt pîlpîiri de cauzalitate descrise de științe particulare. Poporul antropofag a fost redus la o adunătură tristă de excentrici, care își duce, fiecare în parte, o existență chinuită în mica sa nișă ecologică, incapabil să se constituie ca un punct de articulare al unei filozofii morale.

Ajunși funcționari care știu foarte bine de unde le vine următoarea masă, filozofii din zilele noastre ne învață o versiune sau alta a utilitarismului, relativismului moral ori pozitivismului juridic. Mai sensibil la plăcerile inactualității, eu am ales să prezint cititorului un studiu despre o perioadă precedentă, în care mîncătorul de carne de om și-a făcut simțită cumplita hegemonie între granițele științei dreptului natural. Dezbaterea dintre A și B ne permite să contemplăm, măcar ca posibilitate, o situație în care canibalul a fost un subiect originar al istoriei universale. Dacă este așa, atunci canibalul este un mare personaj uitat al fi-

lozofiei, iar povestea despre om și obligațiile sale, așa cum acestea au fost văzute de filozofii trecutului, ar fi incompletă fără el.

Această istorie a canibalismului poate fi reconstruită ca o succesiune de trei stadii, parte istorice și parte conceptuale. În cel dintîi, canibalul este tratat ca o creatură privită din perspectiva dreptului natural. În cel de-al doilea, el ajunge retorta diabolică unde o circulație a particulelor încurcă socotelile teologilor și metafizicienilor. Cel de-al treilea stadiu este acela în care se pare că am ajuns azi, în care canibalul este o creatură a împrejurărilor și educației. Dreptul natural, materialismul și relativismul antropologic sînt cele trei mari contexte care impun o împărțire a istoriei trecerii prin gîndire a canibalului și care sînt, la rîndul lor, clarificate de prezența sa.

Lucrarea de față nu este, totuși, una în primul rînd istorică. Mai întîi, pentru că ea nu este în nici un fel o istorie a practicilor canibale. Desigur, instanțele antropofagiei veritabile și-au lăsat uneori urmele în producțiile ideale ale filozofilor. Însă dacă au existat canibali sau nu, acest lucru este numai marginal important. Canibalul meu este o creatură livrescă, în primul rînd, un personaj ce animă scrierile teoretice și doar în mică măsură sau deloc un subiect al unei antropologii aberante.

Înainte de orice, în această carte este vorba despre noi și despre lumea noastră. Ceea ce am încercat să lămuresc nu este atît felul în care antropofagia a fost tratată de științele dreptului natural, cît mai ales misterul general al dispariției acestor teorii. Această dispariție este semnificativă în ordine filozofică, deoarece în spațiul ei gîndim noi astăzi binele și răul.

O dată cu personajul sanguin al canibalului dispare un stil al argumentării filozofice, lăsînd în urmă o imaginație mai săracă. Dar fundamental este faptul că un univers de argumente, valori și sensibilități ne devine inaccesibil ori neclar o dată cu exilarea din cîmpul reflecției a punctului lor de articulație.

Antropofagul a fost o creatură neînduplecată, care făcea vizibilă legea unei naturi aspre și profunde. Așa fiind, poate că el are să ne spună ceva despre noi înșine, oamenii unui timp cînd natura a devenit doar o ocazie de pitoresc. În raport cu noi, subiecții unei organizări mediate tehnologic, canibalul stării de natură ne permite să explorăm această dimensiune imposibilă, să traversăm sfera de cristal a politicii.

În stranietatea sa, canibalul este suveran peste o specie de libertate. Povestea sa este una care luminează originile statului modern și hotarele civilizației moderne și le cîntărește dreptul lor de a fi. Să îl ascultăm pe acest om, căci vocea sa vine de dincolo, de unde noi venim și unde poate nu vom mai ajunge niciodată.

ȘTIINȚA LEGILOR NATURALE

Teatrul dreptului naturii

În ceea ce este, poate, cea mai concisă și mai ignorată caracterizare a metodei sale științifice, Hobbes susține în *Leviathan* (1651) că „exemplele nu dovedesc nimic"[1]. Ceea ce Hobbes marchează aici este o diferență profundă nu de stil, ci de natură, între știința politică al cărei inventator se declarase în *De cive* (1642) și filozofia morală a predecesorilor săi. Încă în jurul anului 1630 Hobbes elaborase ideea unei științe despre om înțeleasă ca una universală și rațională, modelată după principiile geometriei euclidiene. Aceasta este o știință a deducțiilor raționale, extrase sistematic, în manieră logică, din cîteva axiome. Ea nu se dispensează complet de experiență, însă o reduce pe aceasta la un set restrîns de observații ce nu admit contradicție, cum ar fi aceea că oamenii se tem unii de alții. Necesitatea acestui nou gen de știință este, pentru Hobbes, dublă. Pe de-o parte, ea decurge din natura corpului politic, care este o construcție artificială, rezultat al voinței indivizilor. Aceasta înseamnă că el nu e o parte a naturii și nu poate fi dedus pe baza sentimentelor naturale ale sociabilității. De aceea știința politică trebuie să pornească de la definiții și nu de la fapte empirice. Pe de altă parte, știința deductivă a omului și a corpului politic se opune unei idei despre discursul politic pe care Hobbes o consideră profund suspectă, anume tradiției „retoricii", un termen prin care el include filozofia și istoriografia antică, împreună cu interpretările lor moderne[2]. El vede această știință ca pe una a reprezentărilor incerte sau eronate, capabile de a întreține disensiuni cu privire la cele mai fundamentale principii ale moralei. În contrast cu „retorica" autorilor clasici, Hobbes propune o ști-

ință ordonată axiomatic, similară fizicii și matematicii, cu relevanță universală, una în care „exemplele" au cel mult un scop de clarificare a unor aspecte și de a dezvălui unele implicații ale teoriei.

Ideea hobbesiană a științei, care are unele antecedente scolastice, a fost extrem de influentă în secolele XVII și XVIII, cînd filozofii politici încep să cultive un stil de argumentare care se îndepărtează notabil de acela al moraliștilor de extracție literară. Spinoza este unul dintre cei dintîi care aderă la această doctrină, cu o lucrare în care etica este „demonstrată" *more geometrico*. Lista autorilor din această perioadă care elaborează lucrări abstracte, ostentativ concepute ca științifice, este lungă și ea include nume diverse precum Henry More*, Cumberland**, Hutcheson ori William King. Ceea ce este respinsă de aceștia este concepția despre discursul moral înțeleasă ca o sumă de experiențe particulare. Aceasta este și filozofia morală care este acum cu noi, una în care exemplele nu au decît o valoare fie în esență negativă, de „falsificare" a unui principiu general, fie marginal pozitivă, ilustrativă.

Este greu astăzi, pe fondul unei sărăciri a imaginației morale, să sesizăm că în secolul al XVII-lea formula dominantă a filozofiei morale era totuși alta. Pînă în momentul în care știința abstractă a omului și a societății a intrat în scenă, au existat un număr de alte științe pentru care imaginea și exemplul erau materia primordială în jurul căreia își construiau discursul. Chiar și după ce noul canon al științificității este acceptat, ruptura dintre acesta și ceea ce am desemnat aici ca stilul clasic de argumentare morală nu este bruscă. Hobbes însuși se abate de la propriul său principiu. El trebuie să se fi gîndit că exemplele, în fond, dovedesc ceva, altfel dimensiunile *Leviathan*-ului s-ar fi redus consi-

---

* Henry More (1614–1687). Filozof englez, parte a grupului „platoniștilor de la Cambridge", a dezbătut tezele cartezianismului.

** Richard Cumberland (1631–1718). Teolog și filozof englez. Tratatul său *De legibus naturae* (1672) a fost o influență critică a concepțiilor lui Hobbes.

derabil. În scrierile sale, ca și în scrierile majorității celorlalți filozofi ai stilului științific, exemplele cu valoare morală sînt numeroase. Necesitatea în virtutea căreia ele sînt menționate și discutate este destul de complexă.

Pînă la începutul secolului al XVIII-lea, una dintre formele majore ale discursului despre morală este știința cazuisticii. Aceasta este o colecție de „cazuri", colaționate în tratate care le grupează pe categorii și le discută separat, în legătură cu autoritățile relevante. Cazuistica este o știință a exemplelor, în care începutul și scopul cercetării este individualul și nu generalul, o știință „practică", în sensul aristotelic al acestui termen. Cazuistica este, în epoca formării modelului științific modern, un interlocutor obligatoriu. Autorii științifici scriu într-un spațiu saturat de convențiile și vocabularul cazuisticii. Argumentele și influența cazuisticii explică, în parte, de ce filozofia socială a secolului al XVIII-lea este una în care exemplele rămîn centrale în ordinea demonstrației.

Un fapt mai profund însă este că natura cunoașterii omului în general este cea care reclamă exemplele. Nu este o exagerare prea mare să spunem că pentru omul clasic a cunoaște înseamnă a imagina, a dispune de un set de imagini adecvate. Alăturarea unei serii de imagini este cea care formează galeria științei, pînă la marea cenzură a imaginației anunțată de stilul pozitivismului. Pînă în acest moment, științele despre om au fost organizate în jurul unor idei care au provenit probabil de la sofiștii greci, după care au fost sistematizate de teoria argumentației și a categoriilor elaborată de Aristotel și transmisă mai departe de către scepticism și tradiția retoricienilor romani.

Aceste influențe explică de ce cunoașterea lumii și a omului ajunge să fie concepută în Renaștere ca o specie de teatru. Savantul și cititorul sînt văzuți ca spectatori ce contemplă un spectacol, un „teatru al lumii" (*theatrum mundi*). Metafora teatrului este un model al discursului științific. Termenul „teatru" începe să fie folosit în titlul unor lucrări care sînt expuneri sumare ale unor subiecte vaste[3]. Cunoașterea aplicată începe și ea să exploateze virtuțile teatralității. În

secolul al XVI-lea apar primele „teatre anatomice", la Padua și Leiden, iar numeroasele colecții de curiozități naturale din această perioadă sînt desemnate ca „teatre ale naturii". În secolul al XVII-lea, William Petty arată despre un teatru anatomic că este „(fără metaforă) un templu al lui Dumnezeu". În 1630 Jean-Pierre Camus arată: „Lumea este un amfiteatru sîngeros... Pentru că lumea este populată de mai mulți oameni răi decît de cei buni, e nevoie să se inspire frică și teroare acelora [răi] prin înfățișarea pedepselor pe care legile le stabilesc pentru cei care se îndepărtează de la datoriile lor."[4] În *Istoria naturală a religiei*, David Hume scrie: „Sîntem așezați în această lume ca într-un mare teatru, unde adevăratele resorturi și cauze ale fiecărui eveniment sînt ascunse [privirii noastre]."[5]

În secolul al XVII-lea, teatrul este și locul unde ingeniozitatea glorificată de noua filozofie mecanică își găsește un teren fertil de desfășurare. Fascinat de mișcarea miraculoasă, regizorul baroc face apel la o serie de mecanisme care automatizează spectacolul. Pe scena care începe să fie luminată de o lumină artificială este reprezentată o alegorie a mișcării din societate și din lume. Fontenelle* arată, în *Dialog despre pluralitatea lumilor*, că universul este o colecție de asemenea mașini de teatru. Barocul cultivă și un gust pentru spectacolul cruzimii și suferinței omului. Plăcerea și durerea sînt necesare una alteia: nu există plăcere fără durere, o satisfacție este compensată în ordinea naturii de o suferință[6]. Despre influența modelului teatral ne spune ceva și faptul că pînă și contestarea legitimității teatrului, pe care o va propune Rousseau în *Scrisoare către d'Alembert*, este posibilă numai în măsura în care există o legătură profundă între teatru și natura umană: „Scena, în general, este un tablou al pasiunilor omenești, al căror original se găsește în toate inimile."[7]

Sistem de imagini organizat teatral, știința barocului este animată de pasiunea centrală a curiozității. Încă Aristotel

---

* Bernard Fontenelle (1657–1757). Filozof francez, secretar permanent al Academiei de Științe.

remarcase, în *Metafizica*, cum mirarea este primul impuls către filozofie: „Datorită faptului că s-au minunat, oamenii încep acum, și au început mereu, să filozofeze."[8] În secolele XVII–XVIII curiozitatea este scoasă din catalogul viciilor și ridicată la rangul de pasiune primară. În *Spectacolul naturii*, Pluche* susține că dintre toate mijloacele ce pot fi folosite pentru a-i învăța pe tineri să gîndească „nu este nici unul ale cărui efecte să fie mai sigure și mai durabile decît curiozitatea"[9]. Spectacolul naturii este unul pe care divinitatea l-a destinat anume pentru instrucția omului. În natură, omul are posibilitatea și datoria să descifreze o ordine providențială. Dacă ne mulțumim să observăm natura fără să înțelegem planul Creatorului, crede Pluche, vom fi ca acel sălbatic care privește la un ceas fabricat în Europa fără să priceapă la ce folosește această mașinărie. „Întreaga natură este un ceas magnific ale cărui resorturi nu funcționează decît pentru a ne învăța ceva complet diferit de ceea ce se observă la prima vedere."[10]

Curiozitatea nu este doar o pasiune, ci și un obiect al cercetării. Știința epocii clasice este, mai mult ca oricare alta, o colecție de curiozități. Unele dintre tratatele acestei perioade conțin în titlul lor referințe la „curiozități", evidențiind interesul pentru grotesc și bizar în filozofia morală și naturală a Renașterii și barocului.

Pînă în secolul al XVIII-lea, cînd știința reușește măcar în ordine conceptuală să facă inteligibil și plauzibil idealul baconian al unei luări în stăpînire complete a realității, lumea largă este văzută prin optica unui sistem de opoziții fundamentale între cetate și natură. Acest sistem al opozițiilor este regizat epistemologic de „dialectică", o știință care purcede prin răsturnarea obiectului său inițial, pentru a-i distinge natura sa ascunsă și relația cu opusul său în balanța universală a creaturilor. Structura dialectică a lumii începe de la vîrful ierarhiei celeste, unde se află Dumnezeu

---

* Noël-Antoine Pluche (1688–1761). Cleric francez refugiat în Olanda, autor al *Spectacolului naturii* (1732–1750), o lucrare foarte populară în secolul al XVIII-lea.

și maimuța sa, Diavolul, și continuă pînă la baza piramidei ființelor.

Dincolo de marginile cetății clasice se întinde așadar o lume răsturnată, opusul civilizației, populată cu personaje grotești, imagini răsturnate ale omului civil. Hotarul republicii este limita simbolică de unde începe un alt univers, anunțat de construcții precum Rabenstein (Piatra corbilor), eșafodul pe care avea loc în orașele germane ritualul execuției capitale, locul unde cel care încălca legile oamenilor și ale naturii era ucis, iar rămășițele sale erau lăsate să atîrne în furci. Aici era limita dincolo de care natura rea devenea vizibilă, de unde ea venea și unde era somată să se întoarcă.



Fig. 1. Theodor de Bry, gravură cu antropofagi (sec. al XVI-lea)

Starea de natură invocată de filozofi, înainte de a fi un experiment mental al științei moderne ori o ipoteză istorică, este parte a acestei răsturnări fundamentale, teatru grotesc al unor personaje ale nelegiuirii. Ea este un carnaval

în care toate ierarhiile ordinii civile sînt dizolvate într-o confuzie criminală. De aici descrierea stării de natură ca un război generalizat, al tuturor împotriva tuturor, un război în care este permis orice.

Aceasta este anarhia naturală pe fondul căreia se conturează personajul central al povestirii noastre, antropofagul. Între creaturile diabolice stîrnite de libertatea anticivilă, canibalul este o prezență eminentă. Ideea după care absența puterii supreme duce la o stare de haos caracterizată de canibalism este comună. Dintr-o predică din secolul al XVII-lea aflăm: „Eliminați suveranitatea de pe fața pămîntului și îl veți transforma într-o arenă de luptă. Oamenii ar deveni canibali și și-ar tăia gîtul unul altuia... Acesta ar fi cu adevărat iadul pe pămînt..."[11] În *Dreptul războiului și păcii* (1625) Hugo Grotius* citează aprobator ceea ce el spune că este un proverb al evreilor: dacă nu ar exista magistrați, oamenii s-ar mînca unii pe alții. Aceeași idee, afirmă el, s-ar regăsi și la Ioan Hrisostomul[12]. În *Eseu asupra principiului populației* (ediția din 1803) al lui Malthus, indienii americani, care trăiesc în starea de natură, se războiesc necontenit ca „fiarele prădătoare", exterminîndu-se și mîncîndu-se unii pe alții. În insulele Pacificului este și mai rău: „Starea de ostilitate perpetuă în care trăiesc aceste diferite triburi pare să fie mai șocantă decît aceea dintre sălbaticii din orice parte a Americii, iar obiceiul lor de a consuma carne de om, chiar plăcerea cu care ei fac acest lucru, este dincolo de orice îndoială."[13] Ipoteză logică sau fapt istoric, starea de natură este mai înainte de orice o imagine a Sabatului care se întinde în afara ordinii civile.

Geografia groazei

Cînd la sfîrșitul secolului al XVIII-lea o ceată de țigani antropofagi îngrozește Viena, asistăm la una dintre ultime-

---

* Hugo Grotius (1583–1645). Jurist olandez, admirat pentru lucrarea sa despre *Dreptul războiului și păcii* (1625), una dintre cele mai importante lucrări de drept moderne.

le incursiuni în spațiul civilizației a unor creaturi extraordinare, care înainte populau spațiile largi ale imaginației geografice[14]. Pigmei sau giganți, păsări vorbitoare, popoare cu apucături stranii, Gog și Magog, oameni cu cap de cîine ori cu un singur picior: aceasta este materia primă a unei științe care se află în fundalul disertațiilor despre teatrul legii naturale. Ea este o specie de geografie, însă spre deosebire de geografiile fizice obișnuite ea este mai degrabă o geografie speculativă, preocupată să descrie și să explice inversiunile bizare de dincolo de marginile înțelegerii comune, unde se întind teritoriile în care individualitatea civilizată este destinată pierzaniei.

Dintre toate speciile de ființe pe dos, canibalii sînt obiectul unei adevărate fixații. În literatura antică, mențiunile despre antropofagi sînt frecvente, de la Homer și Strabon pînă la istoricii romani. Cele mai influente relatări au fost acelea cuprinse în *Istoriile* lui Herodot. Marginile universului cunoscut autorului grec sînt populate de numeroase națiuni canibale, cum ar fi mesageții. Cînd cineva se apropie de sfîrșitul vieții, rudele îl ucid, după care prepară din carnea sa mîncăruri pentru un banchet. Ei socotesc această soartă drept cea mai fericită și mai cred că oamenii care mor de boli nu sînt buni de mîncat, ci doar de îngropat, o eventualitate care îi face să jelească[15]. Tot în preajma Mării Negre, cînd un războinic scit își ucide primul adversar, el îi bea sîngele. Sciții obișnuiesc să își facă și veșminte ori tolbe de săgeți din pielea dușmanilor lor și cupe de băut din cranii. Unii își jupoaie victimele și le întind pielea pe un cadru[16].

În Evul Mediu, cruciadele au fost o ocazie pentru importul unor imagini extreme în imaginarul european. Într-un *chanson de geste* de la sfîrșitul secolului al XII-lea în care relatează evenimente din timpul primei cruciade, armata legendarului rege Tafur, aliat al creștinilor, este prezentată ca o adunătură de primitivi sălbatici, desculți și înarmați cu ghioage. Uimiți, cruciații exclamă: „Ei preferă carnea de om mai mult decît pe aceea a privighetorilor [umplute] cu mirodenii; au să îi mănînce și pe ai noștri după ce au să îi fri-

gă [mai întîi]."[17] Richard Inimă-de-Leu este înfățișat în unele cronici ca un canibal care înfulecă la ospăț carne de sarazin. În această perioadă, sursa principală de informații despre popoare cu obiceiuri ciudate este cartea lui Marco Polo. În Asia există neamuri care încheie căsătorii între morți, altele care îi răpesc pe străini pentru a cere răscumpărare, iar regele unui alt popor umblă gol, exact ca și supușii săi. În regatul Ferclech, locuitorii consumă carnea tuturor felurilor de animale, fără să se dea în lături și de la carnea de om.

Evenimentul crucial care a generat apariția unei mase de literatură geografică ce tratează canibalismul a fost descoperirea Americii. Termenul „canibal" provine din această epocă și probabil își are originea în cuvîntul *cariba* (îndrăzneț), apelativ pe care indienii Arawak îl foloseau pentru a se desemna pe ei înșiși. La începutul secolului al XVI-lea Petru Martirul*, în *De novo orbe* (Despre Lumea Nouă) lansează o imagine care va avea o carieră extraordinară. El pretinde că antropofagii americani fertilizează femei pentru a își asigura, prin rodul pîntecelor lor, hrană proaspătă. Această temă, probabil inspirată de legenda lotofagilor, a insulei în care Ulise și tovarășii lor sînt îngrășați pentru a fi mîncați, este preluată și de altă lucrare citată intens, pînă în secolul al XVIII-lea, *O călătorie în țara Braziliei, numită și America* (1578) a lui Jean de Lery**. El mai pretinde că indienii își dau fiicele prizonierilor, pe care apoi îi îngrașă ca pe porci, pentru a-i ucide la ospețe[18]. După el, caraibii au o religie simplă, care îl ignoră pe Dumnezeu. În *Istoria generală a Spaniei*, iezuitul Juan de Mariana*** ne prezintă o

---

* Petru Martirul (1457–1526). Cărturar italian, autor al primei istorii a descoperirilor spaniole în Lumea Nouă (1511).

** Jean de Lery (1534–1613). Scriitor protestant francez, a vizitat Brazilia în 1556.

*** Juan de Mariana (1536–1613), iezuit spaniol, profesor la universitățile din Roma, Palermo și Toledo, autor al lucrării *De Rege* (1599).

imagine standard a indienilor americani: practică sacrificiile omenești și mănîncă uneori carnea, sînt poligami și sodomiți, umblă cel mai adesea goi[19]. Principala lucrare care în acest secol vehiculează imaginile și miturile canibale este aceea a lui Sebastian Münster*, *Cosmographia*, care înregistrează 46 de ediții în 6 limbi între 1544 și 1650.

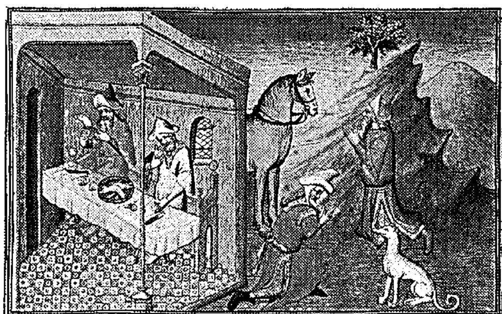


Fig. 2. Ilustrație la un manuscris medieval francez al cărții lui Marco Polo

Literatura geografică despre sălbaticii din Lumea Nouă a fost rapid conectată, de erudiții secolelor XVI–XVIII, cu literatura Antichității, prin chestiunea originii indienilor americani. Aceștia nu par să fie menționați în Biblie ori în sursele antice, ceea ce pune în discuție chiar interpretarea sau chiar relevanța acestora. Antropofagia americanilor a fost considerată de unii savanți drept semnificativă pentru a clarifica misterul originii lor. Jean de Laet** crede că indienii trebuie să fi fost urmașii sciților, pentru că și unii și alții sînt antropofagi; idee preluată în secolul al XVIII-lea

* Sebastian Münster (1489–1552). Geograf și cărturar german.

** Jean de Laet. Director al Companiei olandeze a Indiilor Occidentale, autor al unei lucrări despre indienii americani (1640).

de Charlevoix*. Lafitau** arată că termeni precum Sciția sau Tracia sînt prea vagi, așa că încearcă să ofere o localizare mai precisă. El este de acord că obiceiurile americanilor dovedesc că ei se trag din vechile popoare ale Europei. Analiza sa îi plasează pe strămoșii indienilor în rîndul popoarelor barbare care au locuit în Grecia, pe continent și pe insulele din Marea Egee. Metoda urmată constă în a compara datinile indiene cu cele menționate de istoricii Antichității. Indienii din Illinois își înfășoară morții în piei crude de bou și îi atîrnă în copaci, exact cum făceau locuitorii din Colchida antică, iar alții sacrifică copii cum făceau cei din Canaan, care jertfeau lui Moloh.

În secolul al XVII-lea lucrarea care succedă *Cosmografiei* lui Münster ca cronică principală a comportamentului canibal este cartea lui Garcilasso de la Vega***, *Istoria regilor Inca din Peru* (1608). Citată de Sidney, Locke și Pufendorf****, ea a fost cunoscută probabil și de Hobbes, iar în 1746, Formey, secretarul Academiei din Berlin, o menționează în *Sfaturi pentru a alcătui o bibliotecă puțin numeroasă însă aleasă* între cărțile de călătorie pe care un om cultivat trebuie să le posede[20]. După Garcilasso, au existat două „epoci" în istoria popoarelor din Anzi, una a regilor civilizatori Inca, care a urmat după prima, primitivă și sălbatică, și care subzistă încă în acele regiuni andine unde puterea regilor incași nu a ajuns. Aceasta este partea din carte care a inflamat tot atît imaginația cititorilor europeni în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea pe cît a făcut-o relatarea despre ordinea perfectă, rațională și frugală, impusă în statul Inca.

---

* François-Xavier Charlevoix (1682–1716). Iezuit francez, a călătorit în America în cadrul unor expediții geografice; a predat în Quebec.

** J. Lafitau (1685–1740). Misionar francez în Canada.

*** Garcilasso de la Vega (1539–1617). Cronicar spaniol, mama sa era de origine incașă, iar tatăl său guvernator al orașului Cuzco. Lucrarea sa despre imperiul incaș este sursa istorică majoră despre perioada pre-columbiană.

**** Samuel Pufendorf (1632–1694). Unul din cei mai importanți autori ai școlii dreptului natural. Influențat de Grotius și Hobbes, a predat la Heidelberg și la Lund.

Secolul al XVIII-lea este perioada de glorie a relațiilor de călătorie, reale sau imaginate. Dintre acestea din urmă, conținînd referințe numeroase la antropofagie, se numără *Robinson Crusoe* a lui Defoe*, despre care Rousseau arată în *Emile* că este cel mai bun tratat de „educație naturală" și prima carte pe care trebuie să o citească elevul său[21]. Robinson trăiește în starea de natură, unde teroarea permanentă („rînjetul fricii de om") provine din posibilitatea ca ceilalți să fie antropofagi. Pînă să își construiască o fortificație, lui îi este greu să adoarmă, „de frică să nu fie devorat". La jumătatea secolului al XVIII-lea, articolul lui Diderot despre *Caraibi* (articol la care trimite intrarea despre *Canibali* din *Enciclopedie*) ne arată că percepția antropofagului nu s-a schimbat esențial. Caraibii, conform lui Diderot, sînt niște sălbatici din insulele Antile. „Sînt în general triști, visători și leneși, însă cu o constituție bună, și trăiesc în general 100 de ani. Umblă goi, pielea lor e măslinie. Nu își înfașă copiii, care de la vîrsta de 4 luni umblă în patru labe și ajung mai tîrziu să fugă așa la fel de bine ca un european pe două picioare. Ei au mai multe femei, care nu sînt geloase unele pe altele... Ele nasc fără dureri... Își mănîncă prizonierii la frigare și trimit bucăți [de friptură] prietenilor lor... Cînd unul din ei moare, ceilalți îi ucid negrul, pentru ca acesta să îl servească pe lumea cealaltă."

Unul din cei mai importanți autori ai secolului al XVIII-lea care contribuie la discuția despre canibali este Cornelius de Pauw.** În *Cercetări filozofice asupra grecilor* (1788), el susține că există multe „popoare sălbatice, care trăiesc din pradă și care nu ascultă de nimeni", precum beduinii din Turcia și kurzii din Persia. Unele din aceste popoare sînt an-

---

* Daniel Defoe (1660–1731). Scriitor, agent secret și jurnalist englez. Romanul său *Robinson Crusoe* (1719), care se inspiră din literatura olandeză despre naufragiați, a avut un succes fenomenal îndată după apariție.

** Cornelius de Pauw (1739–1799). Pastor olandez, autor al unor lucrări de geografie și descriere a moravurilor foarte populare în secolul al XVIII-lea. Napoleon a intenționat să îi ridice o statuie.

tropofage, formînd enclave în mijlocul popoarelor civilizate, cum ar fi mîncătorii de oameni din Guzurat sau ceea ce s-ar putea să fie un trib de aromâni din Grecia, care au devorat, în accesele lor de furie fanatică, mai mulți mahomedani; ei au comis atît de multe masacre și excese, încît în 1676 guvernatorii acelor locuri i-au gonit.

Geografia moravurilor și filozofia morală sînt două aspecte ale aceluiași discurs. Mai întîi, pentru că literatura de călătorie este o sursă principală de imagini și de teme pentru reflecția asupra normelor. Aristotel arată, în *Retorica* sa, că literatura de călătorie este folositoare în opera legislativă, pentru că de acolo putem învăța „legile și obiceiurile diferitelor rase"[22]. În *Noul Organon*, Bacon salută contribuția descoperirilor geografice la progresul filozofiei: „prin călătoriile în ținuturi îndepărtate, care au devenit frecvente în zilele noastre, multe lucruri au fost dezvăluite și descoperite, care ar putea să aducă o lumină nouă în filozofie". În parte datorită influenței lui Bacon, Societatea Regală privește cunoașterea acumulată din călătorii drept o componentă indispensabilă a progresului noii științe. În *Cîteva gînduri cu privire la lecturile și studiul potrivite unui gentleman* (1703) John Locke arată că geografia și cărțile de călătorie sînt absolut necesare; el menționează o listă lungă de lucrări care începe cu Hakluyt și cu Purchas. La începutul secolului al XVIII-lea, periodicul *The Tatler* arată că „nu există cărți care să delecteze mai mult decît cele de călătorie, mai ales cele despre țări îndepărtate, care dau autorului ocazia să-și arate iscusința fără să fie în pericol de a fi cercetat sau contrazis"[23].

Există și un alt motiv, mai profund, care leagă literatura de călătorie de știința moralei și a corpului politic. Multe dintre aceste scrieri, mai ales cele moderne, sînt scrise cu o intenție critică. Ele vehiculează teme și argumente preluate din speculațiile filozofilor moralei. Frecvent, aceste scrieri sînt ele însele suportul și sursa unor asemenea argumente.

Teoria climatului este una din acestea. Primele sale mențiuni sînt antice. În *De Ira*, Seneca arată că cei care trăiesc în nordul înghețat au un temperament sălbatic, asemenea

unor fiare, și sînt susceptibili de a fi cuprinși de furie[24]. În acest pasaj, Seneca nu discută direct canibalismul, însă el stabilește o legătură triunghiulară între climat, pasiunea extremă a mîniei și anarhie, pe care o vom regăsi mai tîrziu în relatările despre libertatea sălbaticilor. Popoarele care sînt asemenea leilor și lupilor, arată el, se bucură de o libertate care este una a sălbăticiei. Ele nu pot să se supună unei autorități și nici nu pot să exercite vreun fel de dominație politică. Popoarele care sînt capabile să trăiască sub o guvernare sînt doar cele care trăiesc sub o climă moderată.

Dintr-una din sursele principale ale teoriei climatului, lucrarea lui Bodin* *Cele șase cărți ale republicii* (1576), aflăm că popoarele din Sud sînt mai crude și mai răzbunătoare decît cele din Nord, care la rîndul lor sînt mai răzbunătoare decît blîndele națiuni care au norocul sa sălășluiască în zona temperată. Brazilienii, de exemplu, nu numai că se mulțumesc să mănînce carnea inamicilor lor, ci își îmbăiază copiii în sîngele acestora. Poziția geografică face ca în emisfera sudică să fie mai mulți nebuni decît în cea nordică. Garcilasso de la Vega încearcă, la rîndul lui, să dea o explicație inspirată de literatura savantă care circulă în Europa modernă: „furia" de a consuma carne omenească este mai puternică la indienii trăitori în ținuturile calde decît la aceia din ținuturile reci. Lucrarea lui Pierre Petit, *Tratat istoric asupra amazoanelor* (1718), încearcă să arate că popoare de amazoane feroce au existat cu adevărat, în climatul aspru din jurul Mării Negre. Cornelius de Pauw descrie, în *Cercetări filozofice asupra americanilor*, ritualurile funerare ale indienilor irochezi și ale tungușilor, care își suspendau morții în arbori. Cauza este dublă: ignoranța (ei nu știu să își ardă morții) și clima (pămîntul este înghețat). De Pauw inserează aici o critică a creștinismului. Spre deosebire de religia romanilor (care recomandă arderea morților), creștinismul „nu a contribuit cu nimic la reforma generală a acestei părți a moravurilor noastre"[25].

* Jean Bodin (1520–1596). Gînditor francez, cunoscut pentru lucrarea sa *Cele șase cărți ale republicii* (1576), unde propune o teorie a absolutismului.

Istorie antică și modernă, literatura de călătorie și geografie a moravurilor, toate aceste genuri sînt separate prin granițe permeabile de teoria morală a filozofilor clasici și moderni. Ele alcătuiesc un complex în care expresiile geografice sînt adesea doar un vehicul al unor argumente teoretice.

Enciclopedia obiceiurilor bizare

Una dintre formele pe care le iau disertațiile geografiei moravurilor este aceea pe care o putem numi, în lipsa unui termen consacrat, enciclopedia obiceiurilor bizare. Ea este cuprinsă uneori în lucrări de sine stătătoare, cum ar fi aceea a lui Boemus (*Obiceiurile, legile și uzanțele tuturor popoarelor*, 1558) sau a lui Jean-Nicolas Demeunier (*Spiritul datinilor și obiceiurilor popoarelor*, 1776), însă cel mai frecvent apare ca inserție într-o lucrare mai amplă. Este o enciclopedie pentru că ia forma unei enumerări exhaustive și sistematice a unor legi și datini extreme. În mod tipic, o asemenea listă conține practici funerare stranii, pedepse atroce, aranjamente maritale excepționale, apucături sexuale curioase, culte religioase excentrice și obiceiuri alimentare dezgustătoare. Canibalismul este o ocurență constantă în această listă, dacă nu cumva piesa sa centrală. Una din sursele acestui gen de disertație s-ar putea să fi fost lista obiceiurilor funerare despre care Cicero ne spune că a adunat-o Chrysippus.

Prezența acestei enciclopedii ne interesează pentru că este legată, în ordine filozofică, de o discuție despre universalitatea legii naturale. Dacă lăsăm la o parte ipoteza originii sale din voința divină, există două mari definiții ale legii naturale, din epoca Antichității clasice și pînă în secolul al XVIII-lea. Prima vede legea naturii ca un principiu natural al acțiunii și cunoașterii omenești. Această definiție extrem de generală ascunde o varietate remarcabilă de concepții. *Corpus juris civilis* prezintă dreptul natural ca fiind comun omului și animalelor: „*Jus naturale* este ceea ce natura a făcut cunoscut tuturor animalelor, pentru că nu este o lege specifică omenirii, ci este comună tuturor animalelor, celor

terestre, marine și păsărilor. Din aceasta se trage uniunea bărbatului cu femeia pe care noi o numim căsătorie, procrearea copiilor și creșterea lor. Noi putem observa că toate animalele, inclusiv cele sălbatice, pot fi considerate pe drept ca cunoscînd această lege."[26] Legea naturii este văzută de autori precum Augustin, Toma sau Pufendorf, ca un principiu al dreptății, un gen de sentiment, implantat de Dumnezeu în om și cu putință de cunoscut pe cale rațională. Expresia clasică a acestei concepții este aceea dată de Cicero și care a avut un ecou pînă la Blackstone* și Hamilton: legea naturii este înscrisă în inima omului cu degetul divinității.

A doua mare definiție a dreptului natural îl tratează pe acesta ca pe un fel de acord universal al oamenilor. Legea naturii poate așadar să fie cunoscută observînd ceea ce este comun în obiceiurile și legile popoarelor, principiile pe care orice societate este obligată să le respecte. Și în acest caz, Cicero este cel care dă o expresie canonică acestei teorii. În *De republica* el definește legea naturală ca fiind „rațiunea dreaptă, în acord cu natura, răspîndită la toate popoarele"[27]. Legile pozitive nu pot să o contrazică, o decizie a autorităților nu ne poate scuza să o respectăm. Ea nu admite excepții și particularități: „nu va fi o lege [de acest fel] la Roma și alta la Atena, una acum și alta mai tîrziu; toate națiunile vor fi supuse mereu acestei legi eterne și neschimbătoare".

Oricum ne-am decide să o considerăm, legea naturală este, în ambele versiuni, universală. Aceasta este o caracteristică ce nu este ignorată de nici un autor. De la primele ocurențe, în perioada pre-socratică, ale expresiei „lege naturală", și pînă la autorii moderni, legea naturii este văzută ca una eternă și universală, în contrast cu legile omenești, bazate pe autoritatea locală și pe convenție.

---

* Sir William Blackstone (1724–1780). Jurist britanic, autor al *Comentariilor asupra legilor Angliei*, publicate în 4 volume între 1765 și 1769, cel mai important text de teorie a dreptului din engleză.

Prezența enciclopediei obiceiurilor bizare în contextul discuției despre legea naturală ne sugerează că autorii clasici erau conștienți că diversitatea obiceiurilor ridică o problemă aparte. Dacă legea naturală este un consimțămînt al popoarelor, atunci unde poate acesta să fie găsit? Iar dacă legea naturală este înscrisă de Dumnezeu în inima omului, cum se face că atîția oameni par să o ignore, practicînd ceea ce rațiunea ne învață că sînt crime împotriva naturii? Acest contrast aparent între unitatea legii naturii și varietatea moravurilor este perceput cu claritate de autorii clasici. Spre deosebire de unii autori moderni însă, ei nu extrag de aici un argument negativ, ci încearcă să explice acest fapt din perspectiva unei concepții despre legea naturală.

Diversitatea obiceiurilor națiunilor este discutată de Montaigne, în *Apologia lui Raimond Sebond*, ca o posibilă obiecție împotriva relevanței legii naturale. Singurul argument prin care filozofii ar putea arăta care sînt aceste legi ar fi „universalitatea aprobării [sale]. Ceea ce natura ne-ar fi ordonat cu adevărat, noi am urma desigur pe baza unui consimțămînt unanim"[28]. Însă nu există nici o lege care să nu fie contrazisă, nu de una, ci de mai multe națiuni. Furtul, „licența pentru tot soiul de voluptăți", incestul și, desigur, canibalismul sînt exemplele lui Montaigne. „Nu e nimic mai oribil pentru imaginația noastră decît să ne mîncăm părinții". Însă popoarele care au avut acest obicei credeau că fac un act de pioșenie, încorporînd în cei vii măduva celor morți și readucîndu-i cumva la viață prin „transmutarea" cărnii digerate. În acest context, al opiniilor excentrice, sînt menționate și doctrinele filozofilor, pentru că „și cea mai sănătoasă filozofie suferă de licențe îndepărtate de uzajul comun și excesive"[29]. Unii au dorit bordeluri publice și femei comune, Diogene s-a masturbat în public. Însă Montaigne nu neagă că există o lege naturală: „Este de crezut că există legi naturale [pentru om] așa cum se vede la alte creaturi, însă ele s-au pierdut în noi" datorită inconstanței și vanității rațiunii.

În *Dreptul naturii și al națiunilor*, Pufendorf recurge la autoritatea enciclopediei obiceiurilor extreme pentru a respin-

ge ideea după care legea naturală este de găsit în consimțămîntul popoarelor, măcar al tuturor popoarelor civilizate. Este absurd să luăm drept fundament al legii naturale consimțămîntul celor care le violează cel mai adesea. Oricum nu este nimeni care să cunoască obiceiurile tuturor neamurilor de pe pămînt sau chiar numai denumirile acestora. În zadar se spune: consimțămîntul națiunilor civilizate e suficient și putem ignora opiniile barbarilor. Există oare vreun popor care să se recunoască pe sine drept barbar? Și ce națiune va fi atît de orgolioasă încît să pretindă ca celelalte să se conducă după ce crede ea? Chiar dacă ar exista un consimțămînt al popoarelor, experiența ne învață că există mai mulți proști decît persoane înțelepte. Unele popoare pot să cadă de acord să respecte unele lucruri, însă asta nu arată cel mult decît că legea naturală le permite, nu că le prescrie în mod pozitiv.

Pentru a demonstra că nu există o înțelegere supranațională a legii naturale, Pufendorf enumeră o varietate de obiceiuri contradictorii și inacceptabile. Canibalismul figurează în fruntea acestei liste de aberații, înaintea altor ultragii cum ar fi incestul. Sciții mănîncă carne de om și își ucid copiii sub pretextul religiei (sursele citate sînt Plutarh, Aristotel, Eusebiu, Diogene Laertiu). Tibarineenii îi aruncă de pe un loc înalt pe cei ajunși la o anumită vîrstă. La parți și la armeni, legile îi absolvă pe cei care și-au omorît soția, fata, fiul, fratele fără copii sau sora necăsătorită. La grecii vechi erau iubiți băieții, iar indienii își fac datoriile conjugale în public. Unele popoare din Egipt autorizează prostituția fetelor, iar filozofii stoici ne autorizează să avem relații cu o curtezană sau să profităm de cîștigurile ei. Perșii se căsătoresc cu propriile lor mame, iar egiptenii cu surorile lor; aceste căsătorii au fost aprobate de Zenon și Chrysippus. Platon dorea comunitatea femeilor. Unele națiuni barbare mănîncă carne de om, obicei pe care filozofii stoici l-au aprobat. Amazoanele estropiază băieții, spartanii pedepsesc hoțul nu pentru că a furat, ci pentru că s-a lăsat prins. O lege a lui Solon permitea expunerea copiilor, abisinienii aduc regelui o parte din ce au furat, păstrînd restul, fără să socotească asta o infamie.

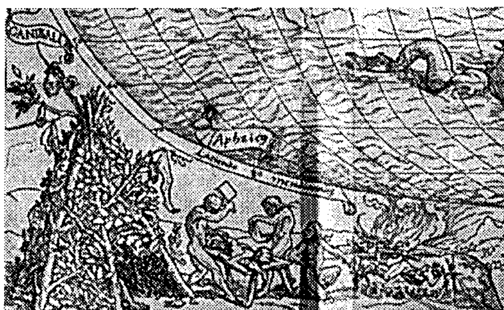


Fig. 3. Simon Grynaeus și Johan Huttlich, „Novis orbis regionum", detaliu de hartă, 1532

În *Eseuri despre legea naturii* (c. 1663–1664) Locke expune pe cîteva pagini obiceiuri stranii, multe preluate de la istoricii Antichității. Exista un obicei în Sardinia conform căruia copiii își ucid, bătîndu-i cu bățul, părinții care au ajuns la bătrînețe. Alte triburi își expun copiii ori cer ca văduva să moară o dată cu soțul. La soldanieni și la unele națiuni din Brazilia cultul lui Dumnezeu este complet necunoscut. Toate acestea arată, susține Locke, că „nu există nici un consimțămînt universal și general între oameni cu privire la morală". Literatura de călătorie ne demonstrează că legea naturii „nu este scrisă în inimile oamenilor". Dacă ar fi, ea ar fi practicată de cei care nu au învățați și se conduc conform naturii, fiind cel mai puțin influențați de „obiceiuri morale arbitrare", adică triburile de sălbatici. Însă acestea violează în repetate rînduri dreptul natural prin obiceiurile lor, arată Locke, „pentru că printre cele mai multe dintre acestea nu există nici un fel de urmă de pietate, milă, fidelitate, castitate... ei își petrec viața lor nenorocită în tîlhării, furturi, destrăbălare și crime" [30].

Pentru mulți autori din școala dreptului natural, clasic ori modern, catalogul datinilor contradictorii și aberante nu

este o dovadă suficientă că definițiile legii naturale trebuie amendate. În *Schițe despre istoria omului*, Kames* arată că varietatea obiceiurilor nu demonstrează că nu există un „consens" în morală, ci doar că acesta nu a fost întotdeauna perfect[31]. Universalitatea dreptului natural este apărată și de Burlamaqui**, în *Principii de drept natural* (1751). După el, Creatorul ne-a înzestrat cu un discernămînt al binelui și al răului, cu un sentiment sau cu un gust al virtuții și al justiției. Sînt însă unii care contestă realitatea acestor sentimente pe motiv că există popoare sălbatice care nu par să aibă nici un fel de asemenea simțuri sau sentimente. Burlamaqui este însă mai optimist. El crede că pînă și aceste popoare mai au „urme" ale acestui simț al binelui. Dacă sînt unele care par să nu aibă, explică el, aceasta este pentru că noi nu știm multe despre moravurile lor, ori poate că s-au abrutizat, căzînd într-un „abuz" contrar acestor principii, însă nu „respingîndu-le pozitiv, ci prin efectul vreunei prejudecăți care prevalează asupra bunului lor simț". Există sălbatici, arată el, care își mănîncă inamicii atunci cînd îi prind, „crezînd că acesta este dreptul războiului, iar pentru că sînt în stare să îi ucidă, se gîndesc să profite de carnea lor". Este așadar o noțiune greșită despre dreptul natural aceea care îi împinge pe sălbatici spre canibalism. Antropofagia este bazată pe o carență epistemologică. Însă ea este doar o eroare pe un fond moral altminteri solid: „Aceiași sălbatici posedă între ei un drept și niște reguli, buna-credință nu este mai puțin stimată acolo decît în alte părți, iar o inimă recunoscătoare nu primește mai puține elogii la ei decît la noi."[32]

Motivul pentru care filozofii dreptului natural nu extrag automat concepții relativiste din enciclopedia moravurilor este dublu. Mai întîi, pentru că ei fac o distincție netă între

---

* Henry Home, lord Kames (1696–1782). Filozof scoțian, autor al *Elementelor de critică* (1762), o carte care a făcut parte pînă în secolul al XIX-lea din programa de retorică a multor școli americane.

** Jean-Jacques Burlamaqui (1694–1748). Filozof elvețian, unul din principalii exponenți ai teoriei dreptului natural în secolul al XVIII-lea.

stipulațiile legii naturale și acelea ale legii civile. Ideal este ca legea civilă (politică, municipală sau pozitivă sînt alți termeni folosiți pentru a o desemna) să fie bazată pe legea naturală sau, cel puțin, să nu îi contravină. În realitate însă multe legi și obiceiuri nu sînt conforme legii naturale, dar aceasta nu înseamnă nicidecum că legea naturală își epuizează realitatea dedesubtul acestei varietăți a abaterilor de la ea. Diversitatea obiceiurilor nu contravine ideii că legea naturală este universală pentru că acestea sînt, în fond, rezultatul convenției și nu al naturii.

Mai profund însă, filozofii dreptului natural reacționează la problema diversității moravurilor și la omniprezența crimelor împotriva naturii printr-o teorie despre fragilitatea facultăților cognitive ori despre perversitatea voinței omenești. Omul, în această optică, nu poate cunoaște cu claritate legea naturală pentru că rațiunea sa este întunecată de altceva, de regulă de pasiuni, care îl fac să refuze să asculte dictatele acestei rațiuni. Răspîndirea crimelor contra naturii este compatibilă cu unitatea dreptului natural în contextul unei concepții despre depravarea omului.

Cazurile anticilor și modernilor

Vizita lui Carneade la Roma, în anul 155 î.Hr., a fost așteptată cu mult interes de tinerii studioși, care s-au înghesuit cu sutele să asculte cele două discursuri ale filozofului grec. Publicul a fost șocat să îl audă pe Carneade vorbind într-o zi în favoarea dreptății, cu o considerabilă elocvență, iar a doua zi împotriva acesteia, cu la fel de multă abilitate. Cato Cenzorul a fost într-atîta de scandalizat încît a cerut izgonirea tuturor filozofilor de la Roma, pentru a împiedica corupția tineretului. Ecourile acelor discursuri s-au simțit peste secole. Într-unul din *Eseurile despre legea naturii* Locke argumentează împotriva acelora care susțin că nu există o lege naturală și că singurul lucru care justifică o acțiune este utilitatea individuală. Ținta atacului său este filozofia lui Carneade, despre care afirmă că a avut un intelect atît de ascuțit încît i-a făcut pe mulți să adopte doctrina sa

și să reclame o „libertate naturală" în detrimentul legilor pozitive sau divine. Aceasta însă este o „opinie din cele mai dăunătoare", crede Locke, care a fost respinsă de „cea mai rațională parte a omenirii".

Discursurile lui Carneade ne aduc o precizare fundamentală cu privire la demersul teoretic al filozofiei morale clasice. Într-o proporție considerabilă, aceasta se construiește în jurul unor cazuri precise. Originea analizelor care apar în mod standard în dreptul natural modern este de găsit în teoriile filozofilor cinici și stoici greci. Unul din cei care au furnizat autorilor de mai tîrziu modelul acestor discuții este chiar Carneade. În *Divinae institutiones*, Lactanțiu ne spune despre acesta că ar fi susținut că „nu există lege naturală" și că oamenii își caută doar avantajul propriu. În unele situații nu poți să fii just fără să îți pui viața în pericol. Două exemple avansate de Carneade își vor face loc pînă în tratatele de filozofie morală din secolul al XVIII-lea. Primul este cel al scîndurii pentru care se luptă doi naufragiați, scîndura putînd să țină doar pe unul din ei la suprafață. Al doilea este al omului care fuge de un inamic și se vede nevoit să îl doboare pe un nevinovat pentru a-i lua calul. Concluzia lui Carneade este că în aceste două cazuri fiecare este îndreptățit să își urmărească propria conservare. Lactanțiu este în dezacord; după el, Carneade a pervertit noțiunea de dreptate. În aceste două cazuri, un om drept mai curînd alege să moară decît să ucidă[33].

Noi nu știm exact care a fost conținutul discursurilor lui Carneade, deci nu putem fi siguri dacă el a atins cumva și problema antropofagiei. Aceasta este însă o posibilitate. Antropofagia este discutată de predecesorii greci ai lui Carneade. Diogene Cinicul a scris o lucrare numită *Republica*, unde alături de canibalism, sînt recomandate și alte obiceiuri care vor fi, mai tîrziu, discutate în aceleași contexte: homosexualitatea, incestul, violul, prostituția, nuditatea, pacifismul, lipsa banilor și comunitatea femeilor[34]. Chrysippus arată că observarea modului de viață al animalelor ne dovedește că nici un obicei nu este deplasat sau lipsit de fundament în

natură. Fondatorul școlii cinice, Zenon din Citium, ar fi fost și el avocatul consumării cărnii părinților morți.

Chiar și fără să fi ajuns la chestiunea precisă a canibalismului, cele două discursuri ne spun ceva esențial despre metoda filozofiei dreptului natural. Carneade a vorbit într-o zi în sprijinul unei teze, iar a doua zi împotriva acesteia, construind, așadar, un fel de situație paradoxală, între limitele căreia un gen de adevăr moral așteaptă să fie descoperit. Este exact acest gen de situație teoretică ce intervine atunci cînd antropofagul este somat să își facă apariția în cadrele științei dreptului natural.



Fig. 4. Hans Staden, „Canibali Tupinamba" (1557)

Indiferent ce ar susține unele reconstrucții recente ale teoriei legii naturale, filozofii clasici nu au derivat niciodată formulările sale dintr-o idee naivă despre rațiune sau despre sociabilitate. Într-o lume de ființe corupte și pasionale, a desluși contururile acestei legi este o operațiune delicată, care mobilizează resurse teoretice considerabile. Poate că nimic nu face mai vizibilă această lege decît prezența extremă a antropofagului. Însă acesta, precum Carneade, este purtătorul unei științe dialectice. Pe de o parte, el este in-

camarea eminentă a crimei împotriva naturii. Pe de altă parte însă, în cazul în care antropofagia este scuzată de necesitatea absolută, canibalul este însuși omul naturii, guvernat de legea acesteia. Dublă expunere, așadar, a legii naturale, pe care antropofagul o face posibilă: prima dată, negativ, ca abatere de la aceasta, a doua oară pozitiv, ca reprezentant al acesteia. Paradoxul este calea regală prin care antropofagul intră în istoria filozofiei.

În cazul acesta, cum ar spune Pascal, trebuie să alegem. O parte a filozofilor, pornind de la ideea că crimele împotriva naturii sînt imposibil de scuzat, arată că antropofagia este injustă, chiar și în situația necesității absolute. Aristotel, în *Etica Nicomahică*, susține că unele acte nu trebuie comise, nici măcar după torturi[35]. Cicero scrie că legea naturală provine de la divinitate, iar cel care nu o respectă se înstrăinează de ea. Dacă își ignoră propria natură omenească, păcătosul va căpăta chiar prin aceasta „cea mai mare pedeapsă, chiar dacă el scapă de toate celelalte lucruri care sînt în general recunoscute drept pedepse... nu e nimeni care să aleagă mai curînd să nu moară decît să fie transformat într-un animal în vreme ce mai posedă încă o minte omenească; și încă mai mizerabil este să ai o minte de fiară într-un corp de om".

O altă tabără filozofică descoperă însă că, în anumite situații, antropofagia este legitimă. Heineccius* afirmă că „nu este nici o îndoială" că fapta celor care, într-o „foamete extremă", recurg la „orice hrană, chiar și la carnea oamenilor morți", este scuzabilă. Aici avem de-a face, arată el, cu un conflict între două datorii față de noi înșine. Între „două rele fizice — moartea și hrana detestabilă — trebuie să îl alegem pe cel mai mic". Însă nu este scuzabil acel înfometat care îl ucide pe un altul „pentru a-și prelungi puțin mizerabila sa viață hrănindu-se cu carnea aceluia". Oricît de puternică ar fi foamea, susține juristul german, nimeni nu are dreptul să îl ucidă pe un om care are, la rîndul său, un drept egal de supraviețuire[36].

---

* Johann Gottlieb Heineccius (1681–1741). Profesor de filozofie și jurisprudență la Halle.

Una din cele mai sofisticate analize despre legitimitatea canibalismului este aceea a lui Pufendorf, din capitolul VI (*Despre dreptul și privilegiile necesității*) din tomul I al *Dreptului naturii și națiunilor*. Dumnezeu ne poate impune legi atît de inviolabile încît respectarea lor să ne coste viața. Așa credeau cei șapte frați din cartea Macabeenilor despre carnea de purcel, crezînd că, dacă o mănîncă, asta înseamnă o abjurare a adevăratei religii. Spre deosebire de Dumnezeu, autorii legilor pozitive, legi care au ca scop siguranța și avantajul oamenilor, trebuie să aibă în vedere și slăbiciunile acestora, precum și înclinația irezistibilă de a fugi de tot ce ne distruge. De aceea presupunem că starea de necesitate este tacit exceptată de majoritatea legilor, cel puțin a celor pozitive. În ce privește legile naturale afirmative, adică cele care ne prescriu să facem ceva anume, trebuie să avem ocazia, maniera și puterea de a acționa. Or, în caz de necesitate absolută, noi nu le avem pe acestea și ar fi un lucru imposibil, ori deasupra fermității obișnuite a spiritului uman, să facem ce este prescris de legea naturală. Dacă nu este ceva în natura lucrului de care e vorba ca să ne interzică acțiunea, noi sîntem scuzați de necesitate.

Această scuză a necesității are limitele sale. Dacă o acțiune a noastră vine în contradicție cu respectul pentru majestatea divină, atunci ea este absolut interzisă. Pentru că Dumnezeu ne poate face un rău mai mare decît moartea naturală, rezultă că trebuie să suferim această moarte mai curînd decît să îi aducem un afront. Într-o manieră care amintește de Pascal, Pufendorf scrie că rațiunea ne arată că e „probabil" să ne pierdem viața în favoarea unui bine infinit mai considerabil. În ce privește datoriile mutuale ale omului, arată Pufendorf, unele legi naturale se referă la un fapt de instituție omenească și deci ele nu se întind asupra cazurilor de extremă necesitate.

După ce a stabilit astfel în termeni generali justețea recursului la temeiul necesității, Pufendorf trece la examinarea unor „cazuri particulare". După ce menționează chestiunea sinuciderii și pe aceea a mutilării, el trece la spinoasa problemă a canibalismului. În anumite condiții, acesta este ac-

ceptabil sub specia legii naturale: „Atunci cînd, în lipsa oricărui alt aliment, mîncăm carnea unei creaturi umane" pe care nu am ucis-o noi înșine, oricît de „tristă și dezgustătoare ar fi o asemenea carne", noi nu comitem nici o crimă dacă ne servim de această hrană. Adevărata problemă intervine atunci cînd trebuie să aflăm dacă „Natura autorizează aceste mese" în cazul în care cei mîncați au fost fie uciși împotriva voinței lor, fie au fost aleși prin sorți, pe baza unui „consimțămînt general" al grupului. Pe de o parte, legea care condamnă homicidul pare să condamne această hrană barbară, iar pe de alta, disperarea celor care au ajuns la o foamete presantă și moartea inevitabilă a tuturor, dacă nu e sacrificat unul pentru ca ceilalți să fie salvați, pare să permită recursul la acest trist expedient.

Argumentele relative la antropofagie vor rămîne o parte centrală a doctrinelor moderne ale drepturilor naturale pînă în momentul în care acestea vor începe să difuzeze în sfera acțiunii politice. În proiectul său de *Declarație a drepturilor omului și cetățeanului* din 1789, Marat* observa că atunci cînd omului îi lipsesc cele necesare traiului, el are dreptul să „smulgă" celuilalt surplusul de care acesta se bucură. Aceasta este o idee care e aproape universal acceptată în filozofia politică, medievală și modernă, însă Marat extrage de aici o consecință ce pare fără precedent dacă ignorăm prezența canibalului în discursul jusnaturalismului. Cel lovit de nevoie are dreptul să îi smulgă celuilalt chiar și cele necesare, „și decît să moară de foame el are dreptul să îl ucidă și să îi devoreze carnea palpitînd de viață... Pentru a-și păstra zilele, omul are dreptul să atenteze la proprietatea, libertatea și chiar la viața semenilor săi. Pentru a se sustrage opresiunii, el are dreptul să oprime, să reducă la sclavie pe alții ori să îi masacreze... el nu face decît să cedeze unei înclinații irezistibile, implantată în sufletul său

---

* Jean Paul Marat (1743–1793), scriitor și om politic francez, unul din principalii actori ai Revoluției. A avut preocupări științifice, fiind și doctor în medicină al Universității St. Andrews; a practicat vivisecția.

de autorul ființei sale"[37]. Teoriile despre legitimitatea antropofagiei au parcurs astfel întreg spectrul de opțiuni, de la inflexibilitatea poruncilor divine pînă la consecințele revoluționare ale transformărilor jusnaturalismului de la sfîrșitul secolului Luminilor.

ȘALUPA HOBBESIANĂ

Dreptul mării

În 1884, trei marinari britanici sînt inculpați pentru crimă și, după ce sînt găsiți vinovați, sînt condamnați la spînzurătoare. Ceea ce face cazul lor (*Regina vs. Dudley and Stevens*) interesant pe fondul istoriei dreptului este că cei trei au fost condamnați pentru o crimă în cazul căreia un secol înainte ar fi avut imunitate în fața tribunalelor civile. Supraviețuitori ai scufundării vasului *Mignonette*, cei trei, mînați de foame, l-au ucis și l-au mîncat pe un mus împreună cu care se salvaseră într-o barcă[38].

Într-un alt caz, din 1737, cîțiva marinari englezi au fost acuzați de homicid pentru că ar fi mîncat pe unii din tovarășii lor, în urma unui naufragiu. Judecătorul îi amnistiază, apreciind însă că crima lor a fost „spălată" de „necesitatea inevitabilă". Sentința, formulată în latină, arată că judecătorul a evitat să își impună autoritatea într-o chestiune în care dreptul natural avea precedență. Pufendorf menționase deja, în *Dreptul naturii și al națiunilor*, că doi naufragiați englezi care l-au mîncat pe un al treilea într-o barcă au fost absolviți de judecător cînd au ajuns la țărm. El nu explică pe ce bază a fost luată această decizie, însă contextul ne îndreptățește să credem că este vorba de doctrina necesității naturale.

Decizia tribunalului din 1884 ca și dezbaterile din timpul apelului (sentința a fost amendată, făptașii fiind puși după o vreme în libertate) ne arată cum categoriile dreptului politic și ale dreptului natural sînt antrenate într-o dispută a cărei miză este stabilirea unei jurisdicții asupra unui teritoriu în care domnea constituția naturii. În secolul al XIX-lea, marea largă este anexată la domeniul legii pozitive. Întin-

derea mării fusese și pînă atunci un domeniu unde se exercita voința unei autorități suverane. În secolul al XVII-lea, Grotius și Selden sînt protagoniștii unei polemici despre dreptul de stăpînire asupra mărilor. Lucrarea lui John Selden, *Marea închisă* (1635), stabilise că marea poate fi obiect al apropprierii: o doctrină la care unii suverani recurg ocazional pentru a reclama un drept de acces sau de folosință exclusivă asupra unei porțiuni a oceanului. În opoziție, Grotius arată, în *Marea liberă* (1609), că marea aparține acelor domenii a căror natură însăși exclude o altă proprietate decît aceea comună, a întregii omeniri[39]. Acest gen de argumente însă nu privesc decît dimensiunea strategică și comercială a prezenței pe mare. Liberă sau nu, marea nu este, pînă în secolul al XIX-lea, un teritoriu pe fondul căruia delictele civile sînt vizibile.

Instituirea unei autorități legale asupra mării albastre este un proces în care Marea Britanie joacă un rol central. În secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, ea se află într-o situație unică. Posesoare a unui imperiu mondial, Britania este stăpîna mărilor. Flota engleză, porturile, coloniile, toată mișcarea oamenilor și bunurilor pe ocean sînt plasate acum într-un teritoriu în care există o putere suverană, ce poate impune legi și poate face ca sentințele să fie executate. Imperiul maritim britanic este spațiul în care un sistem precis al dreptului mării începe să fie formulat, unul care intră în coliziune cu dreptul naturii așa cum era el definit de jurisconsulți și filozofi. Adoptarea, în 1854, a legii privitoare la marina comercială (*Merchant Shipping Act*) elimină ambiguitatea cu privire la natura jurisdicției valide în cazul naufragiilor. De acum, crimele comise în șalupe și bărci, în marea largă, cad sub jurisdicția Coroanei, de unde înainte ele erau socotite ca fiind în afara competenței legii pozitive. Dreptul mărilor devine astfel, dintr-un corp de precepte ale rațiunii speculative, din ce în ce mai englez în conținut. Juriștii britanici sesizează această apropiere și suprapunere dintre dreptul natural și dreptul comun, o relație în care inițiativa aparține acum dreptului național. Blackstone tratează acest subiect într-un capitol (*Despre ofensele împotriva dreptului națiunilor*)

al *Comentariilor asupra dreptului englez* (1765–1769). El definește, în maniera clasică, legea națiunilor ca fiind un ansamblu de reguli, derivabile rațional și stabilite prin consimțămîntul general al locuitorilor națiunilor civilizate, după care arată că „în Anglia, dreptul națiunilor... este adoptat pe deplin în corpul de legi juridice [*common law*] și este reputat ca făcînd parte din legea națională [*law of the land*]".



Fig. 5. Eugène Delacroix, „Naufragiul lui Don Juan" (1840)

Cazul *Regina vs. Dudley and Stephens* ilustrează această evoluție complexă, în care autoritatea civilă ajunge să judece lucruri care altădată cădeau în domeniul dreptului natural. Dar așa făcînd, ea întîlnește o rătăcire de la regula pe care categoriile sale o cuprind numai imperfect. În ordine penală, canibalismul a avut întotdeauna un statut straniu, accesoriu, exces al unei cruzimi pe care Codul penal a renunțat să o exploreze în natura sa. În sine, canibalismul nu este o ofensă menționată de codurile legale ale epocii moderne[40]. În spațiul civil descris de legile statului, antropofagia se dizolvă pe fondul ilegalității. Ea este o transgresiune menționată de teoreticienii dreptului doar în legătură cu starea de natură, unde prin definiție legile civile nu au efect. Între cele două forme, pentru profesionistul dreptului se găsește un teritoriu al clar-obscurului juridic.

Trebuie să căutăm, așadar, personajele bine conturate ale dreptului natural înainte de acest moment al juridizării mărilor. Pînă în secolul al XVIII-lea, marea liberă ținea de vastul domeniu al legii naturale, iar singurul său suveran era necesitatea. Robinson este redus la stadiul de om al naturii datorită mării: „eram un prizonier încuiat în spatele gratiilor și zăvoarelor eterne ale oceanului". Surprins de curent pe o plută și amenințat să fie tîrît în larg, el realizează că, în comparație cu marea largă, insula sa este un paradis[41].

Primul personaj al galeriei sumbre a aberațiilor dreptului natural al mărilor este piratul. Într-un pasaj clasic din *De Officiis*, Cicero arată că piratul nu e un inamic „privat", ci unul al întregului gen omenesc, astfel că oricine are dreptul să poarte un război împotriva sa, dincolo de marginile oricărei jurisdicții particulare[42].

A doua mare ocazie în care legea naturală poruncește este naufragiul. Filozofii Antichității sînt primii care elaborează o cazuistică sofisticată privitoare la dreptul aplicabil în această situație. Multe din imaginile și din soluțiile invocate de ei sînt foarte comune în literatura de mai tîrziu, fiind reciclate în beneficiul teoriilor moderne ale dreptului natural. Iată, spre exemplu, cazul corăbiei care amenință să se scufunde într-o furtună și ai cărei pasageri trebuie să arunce încărcătura peste bord, pentru a se salva. Dacă ei aruncă marfa care aparține unui negustor, are acela dreptul să ceară o despăgubire de la tovarășii săi de călătorie, o dată ajuns cu bine la țărm? Discuțiile în jurul acestui caz formează o componentă importantă a teoriei despre risc și asigurare în perioada premodernă. Sau cazul, la fel de faimos, al naufragiatului care se agață de o scîndură. Are el un fel de drept de proprietate asupra scîndurii, un drept care să îl excludă pe al altuia care dorește să i-o smulgă din mîini?

Toată această cazuistică a naufragiului devine foarte importantă în epoca marilor călătorii. Ea debordează acum limitele disertațiilor sistematice despre drept și găsește o nouă posibilitate de exprimare în nuvele ori jurnale de călătorie (reale sau închipuite) care ilustrează nenorocirile naufragiaților. Genul acesta de literatură este extrem de

popular în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, cînd au o largă circulație imaginile cu marinari disperați, salvîndu-se pe socoteala unora dintre tovarășii lor. Canibalismul este o prezență constantă în aceste scrieri, care au o componentă teoretică certă. Unul din cele mai interesante exemple ale literaturii marinărești este cartea despre *Călătoriile lui Jean Struys în Moscovia, Tartaria, Persia, India și în alte țări străine* (1682). Membrii unui grup de naufragiați europeni ajung să nu poată dormi fără să tremure de teamă că fiecare poate fi mîncat de ceilalți. În cele din urmă, cineva își asumă funcția de orator al ordinului antropofag: „Este adevărat că legea ne ordonă să ne iubim aproapele și că ne interzice să ucidem. Însă nimic nu ne este mai aproape decît propria ființă."[43] De aici rezultă, evident, că există un principiu de conservare, care ne cere să facem tot ce putem să ne păstrăm ființa pe care ne-a dat-o „Natura" (referința ne indică o anume simpatie a vorbitorului pentru deism). În lume lucrurile se petrec tot la fel, peștii mari mîncîndu-i pe cei mici (probabil o referință la Spinoza). Moartea este un lucru crud, pe care trebuie să îl evităm, dacă avem cum. Prin urmare, grăiește vocea celui care înclină spre antropofagie, de ce să nu opunem morții singurul obstacol care o mai poate opri, și de ce să nu îi sacrificăm pe cei mai slabi dintre noi, așa cum ne cere „Natura"? Filipica aceasta se încheie cu un îndemn adresat tovarășilor săi de a încerca să îl contrazică. „Fals raționament — arată un altul — false principii. Interdicția de a ucide este formulată cu atîta claritate în lege, încît nici o rațiune nu ne poate scuti să o respectăm. Aceste cuvinte *Să nu ucizi!* sînt limpezi și nu admit nici o excepție... Dacă veți continua cu acest plan ticălos veți deveni inamicii lui Dumnezeu și ai oamenilor". Dezbaterea scolastică dintre cei doi naufragiați ne dezvăluie un conflict între o idee tradițională a dreptului natural și o interpretare radicală, influențată de spinozism.

Deriva canibalilor

Exemplul cel mai caracteristic pentru această literatură este cel al bărcii cu naufragiați care plutește în derivă. Su-

pușі necesității celei mai crunte, aceștia devin personajele unei drame în care marile categorii ale dreptului natural devin vizibile, de la dreptul de proprietate pînă la chestiunea canibalismului.

Lucrarea lui Marc Lescarbot*, *Istoria noii Franțe* (1609), este una din primele care evocă șalupa cu naufragiați. Disperați, aceștia au decis — previzibil — că unul dintre ei trebuie să moară, pentru a îi salva pe ceilalți. „Ceea ce s-a și făcut... carnea... a fost împărțită egal între toți, un lucru atît de oribil de relatat, încît condeiul îmi scapă din mînă."[44] Gustul publicului este probabil cel care l-a făcut pe Lescarbot să își facă curaj și să ia pana din nou, pentru că spre sfîrșitul cărții el recidivează și ne prezintă alți canibali, de data aceasta un trib indian care nu crede în Dumnezeu.

Această șalupă cu naufragiați este experimentul mental în care este testată o nouă teorie, una care este parte a dreptului natural, dar care va face în cele din urmă loc pentru o intervenție decisivă a dreptului civil. Am văzut că în situația naufragiaților înghesuiți în șalupă, există un conflict al unor drepturi fundamentale. Este aproape o axiomă a dreptului naturii că prezervarea sinelui, a vieții, este un asemenea drept fundamental, dacă nu cumva dreptul fundamental prin excelență. Or, dificultatea acestei teorii este că există situații în care dreptul unui om este incompatibil cu același drept al altuia. Soluțiile acestei dificultăți sînt, după cum am văzut pînă acum, variate. Una din ele constă în a interpreta creativ acest drept și de a susține că există excepții, cel puțin în raport cu cursul acțiunii care este recomandat. Altă teorie este aceea după care dreptul primitiv la păstrarea vieții nu poate suspenda dictatele legii naturale sau divine. Prima teorie are dezavantajul că ne expediază într-o cazuistică complexă, pe care autorii sistemelor dreptului natural modern o evită de obicei, mai cu seamă din considerații de metodă. A doua are dezavantajul că presupune fie o multiplicitate de principii fundamentale, fie o in-

* Marc Lescarbot (1570–1629). Avocat francez, a călătorit în Canada.

tervenție prea directă a voinței divine într-o construcție care de obicei se dorește seculară. Însă în secolul al XVIII-lea, Barbeyrac* pune în circulație o teorie alternativă, care evită aceste dificultăți.

Punctul său de pornire este barca cu naufragiați pe care Pufendorf o prezintă în *Drepturile omului și cetățeanului, așa cum sînt ele stabilite de legea naturală.* Barbeyrac intervine în notele traducerii sale pentru a pune în evidență existența contradicției dintre drepturile primitive. Atunci cînd există un conflict, arată el, între dreptul la conservare al mai multor oameni, pentru a justifica preferința pe care ne-o acordăm nouă înșine, în detrimentul altuia, trebuie ca acea persoană cu care ne regăsim într-un „pericol comun" să nu aibă vreun „drept particular" asupra mijlocului de salvare oferit de Providență. „Astfel, cel căruia îi aparține șalupa, nu trebuie azvîrlit [peste bord] și nici nu este obligat să tragă la sorți." Este limpede, din comparația cu pasajele din Pufendorf, că opinia lui Barbeyrac este diferită. Pufendorf nu acordă o asemenea grație posesorului ambarcațiunii, după cum nu consideră că în exemplul scîndurii pe care și-o dispută doi naufragiați ar exista vreun drept particular care să excludă *a priori* pe unul din aceștia de la dreptul de a și-o apropria, chiar în situația în care celălalt își pierde viața dacă i se ia scîndura. Comentînd acest din urmă caz, Barbeyrac arată că există un „drept al primului ocupant, care exclude orice pretenție a altora; aceluia îi aparține [de drept] scîndura, care și-a apropriat-o". Într-un alt caz expus de Pufendorf, cineva fuge de un dușman și întîlnește un copil sau un infirm, pe un „drum îngust". În acord cu învățăturile cazuiștilor, Pufendorf recomandă fugarului să treacă peste acel om lipsit de noroc. Barbeyrac nu crede că lucrurile sînt așa de simple: „Trebuie să presupunem că e vorba de o șosea publică. Pentru că altfel, copilul sau șchiopul sînt pe domeniul lor și ei dobîndesc prin aceasta un

---

* Jean Barbeyrac (1764-1744). Gînditor francez, a trăit în Elveția și Germania, și a predat în Olanda, la Groningen. Faimos pentru edițiile sale comentate din Pufendorf și Grotius.

drept particular, care îl împiedică pe cel care este urmărit să își prefere propria conservare, pe socoteala altuia."

Pentru a înțelege argumentele lui Barbeyrac, să plasăm soluțiile sale în contextul dezbaterilor din teoria dreptului natural, în secolele XVII și XVIII. Autorii timpului arată, practic fără excepție, că dreptul natural este cel care stă la baza dreptului civil, și prin urmare, cel puțin în situații extreme, are prioritate. Adam Smith este unul din primii care introduce o corecție severă, arătînd în *Avuția națiunilor* (1776) că dreptul civil de proprietate este un drept perfect care, cel puțin *prima facie*, trebuie să aibă prioritate față de considerațiile necesității. Barbeyrac nu susține însă că dreptul „particular" de proprietate este cel care justifică prioritatea unui om față de altul, în materie de drept de conservare. Însă teoria sa nu este aceea ortodoxă, a filozofilor și juriștilor dreptului natural care îl precedă. Ideea sa cu privire la „dreptul [exclusiv al] primului ocupant", aplicată naufragiatului care ia în stăpînire o scîndură, este o variație considerabilă în raport cu John Locke, care este sursa sa probabilă atunci cînd speculează asupra acestui drept. Locke susținuse, în *Două tratate asupra guvernării*, că există un drept exclusiv al primului ocupant, însă el arătase că acesta este un drept asupra pămîntului, scopul său imediat este cultivarea, iar luarea în proprietate se face într-o situație de abundență naturală primitivă, în așa fel încît „să mai rămînă destul, și la fel de bun, și pentru alții". Nici vorbă de așa ceva la Barbeyrac, unde exercitarea dreptului „primului ocupant" se face asupra singurului mijloc prezent de conservare a vieții și unde dreptul conservării de sine nu pare să aibă limitele pe care le sugerează Locke. Pentru Barbeyrac, alegerea între două drepturi, naturale însă incompatibile, se face prin adăugarea unui drept specific, „particular". Altfel spus, ceea ce este comparat este un drept natural simplu, pe de o parte, iar pe de altă parte o entitate mixtă, sinteza dintre un drept natural și unul pozitiv. Logica sa este una a adiției: drept natural *versus* drept natural plus un supliment.

Pe cît de elegantă este soluția sa, pe atît de problematică este ea. Mai întîi, ea nu pare destul de verosimilă din punctul de vedere al psihologiei actorilor dreptului natural. În iminența dezastrului, sub presiunea fricii de moarte, cum mai este posibilă respectarea unui drept atît de „particular", mai ales dacă această respectare duce la consecințe atît de nefaste, atît de contrarii instinctului de conservare? Acum vedem că în discuția lui Barbeyrac este marginalizat tocmai acel element care însoțește teoriile despre cunoașterea principiilor dreptului natural. Pentru majoritatea autorilor, cunoașterea postulatelor dreptului natural prin mijlocirea luminilor rațiunii este numai o parte a narațiunii. O altă parte este aceea a afectelor umane, dorințe, impulsuri, pasiuni, instincte. În incarnarea lor legitimă, acestea sînt și ele în contact cu dreptul natural. Dreptul de conservare nu este unul abstract, ci se manifestă ca dorință, impuls, pasiune, înclinație către conservarea vieții. Minimalizînd această dimensiune a pasiunilor naturale, Barbeyrac pare că dorește să își convingă cititorul că naufragiații vor specula respectuos asupra dreptului la proprietate privată, după care se vor arunca resemnați în apă.

O altă consecință importantă a acestei teorii este marginalizarea, în economia generală a filozofiei dreptului natural, a teoriei stării de natură. Pentru predecesorii lui Barbeyrac, cum ar fi Pufendorf, starea de natură este în principiu opusă stării de asociație civilă: legea naturii are prioritate, din punctul de vedere al forței prescripției. Cel puțin atunci cînd descriu trecerea de la starea de asociație civilă la starea naturală, Pufendorf și ceilalți filozofi sînt de acord: necesitatea stării naturale suspendă prescripțiile legii pozitive. Oamenii își regăsesc astfel libertatea și egalitatea în fața dreptului natural. În schema lui Barbeyrac, omul însă nu își va mai regăsi această insulă de libertate, pentru că disoluția de moment a societății nu dizolvă absolut toate obligațiile civile, care vor rămîne ca un supliment de neînlăturat la dreptul natural al indivizilor. Naufragiații, fugarii, flămînzii, canibalii: toți acești actori ai disperării vor rămîne să își poarte, în fuga lor simulată dintre granițele ordinii sociale, lanțurile obligațiilor civile.

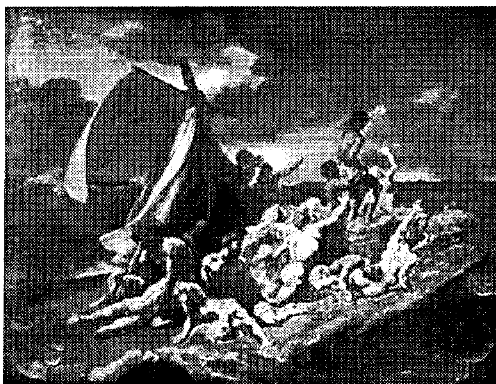


Fig. 6. Théodore Gericault, „Pluta Meduzei" (1818)

La Christian Wolff*, discuția despre șalupa cu naufragiați este prefațată de o clarificare a unor postulate ale dreptului natural. Dacă există o necesitate irezistibilă, atunci, conform dreptului natural care include această excepție tacită, sîntem scuzați. Însă atîta vreme cît există mijloace de a rezista unui obstacol inevitabil, legea își conservă forța obligatorie. Cînd un pericol egal ne amenință pe noi și pe un altul, noi sîntem obligați să ne gîndim la noi mai întîi. În general, toate datoriile noastre către ceilalți includ această excepție, că trebuie să ne preferăm propriile interese, atunci cînd ele intră în coliziune cu ale altora. Dacă este o contradicție între ceea ce datorăm nouă sau altora, și ce datorăm lui Dumnezeu, atunci datoriile către divinitate au priorita-

* Christian Wolff (1769–1754). Filozof, matematician și jurist german. Profesor la Halle, Marburg, Hesse, membru fondator al Academiei din St. Petersburg. Între 1741 și 1754 este cancelar al lui Frederic cel Mare. Autor a numeroase opere, majoritatea în latină, care constituie sistemul filozofiei „wolffiene", discutat pe la mijlocul secolului al XVIII-lea în relație cu acela al lui Leibniz.

te, chiar și cu prețul vieții. Cît conservăm uzul rațiunii, nu avem dreptul să comitem fapte contrarii a ceea ce îi datorăm lui Dumnezeu[45].

Cartea lui Emmerich de Vattel*, *Chestiuni de drept natural. Despre tratatul de drept natural al domnului baron Wolff* (1762) este probabil ultima lucrare importantă din tradiția dreptului natural care discută sistematic problema antropofagiei[46]. Comentariile sale cu privire la ceea ce putem face pentru a ne conserva în caz de necesitate cuprind necesarele referințe cu privire la distincția dintre acțiuni ilicite în sine și cele ilicite prin convenție, și despre drepturi alienabile și inalienabile. În maniera în care am văzut că este intens practicată în școala dreptului natural, antropofagul este chemat să lumineze contururile acestor distincții. Iată celebra întrebare, dacă necesitatea poate face licită o acțiune care este altminteri ilicită. Ea este, în fond, o interogație asupra originii, naturii și consecințelor dreptului la viață, acest pașaport spre validitate ontologică a obiectului dreptului natural. Vattel procedează în maniera consacrată, lămurind regula cu ajutorul excepției. Două cazuri: primul, comun, în care un om îl ucide pe altul, un agresor, pentru a-și salva propria viață. Al doilea, acela în care un om este nevoit să îl ucidă pe altul pentru a se hrăni cu carnea lui într-o situație de înfometare extremă. Necesitatea apasă egal asupra actorilor celor două întîmplări. Însă există un principiu, arată Vattel, care nu este scos în evidență de Wolff, anume că nu este permis să facem rău cuiva, să acționăm împotriva dreptului lui stabilit[47].

Dificultatea care se ridică în calea cursului pe care Vattel dorește să îl imprime textului este că acest principiu trebuie conservat în validitatea lui generală în condițiile în care există această acțiune extremă, care este antropofagia necesară. Dacă acceptăm că necesitatea — evidentă și neproblematică în cazul uciderii agresorului — poate scuza o

---

* Emmerich de Vattel (1714–1767). Jurist elvețian, a cărui lucrare despre dreptul națiunilor (1758) a fost principala sursă a teoriei dreptului internațional în secolul al XVIII-lea.

acțiune ilicită în sine, atunci pe baza acestui raționament trebuie să abordăm și aberația canibalismului forțat, de vreme ce el este regizat de aceleași resorturi naturale și legale.

Soluția lui Vattel este destul de nouă, cu toate că el pare să argumenteze într-o manieră tradițională. El arată, mai întîi, că ideea că noi avem dreptul de a face orice pentru a ne îndeplini obligațiile (inclusiv aceea față de propria conservare) presupune că aceste acțiuni la care recurgem nu sînt, la rîndul lor și în ele însele, absolut ilegitime. Evident, asta ne-ar aduce în fața unui paradox, pentru că ne confruntă cu nevoia de a ierarhiza datorii absolute și incompatibile. Una din soluții, am văzut, este de a examina natura datoriilor și drepturilor, pentru a găsi excepții ori defecte ale perfecțiunii acestora, care să permită inserarea lor într-o ierarhie. O a doua soluție, despre care am văzut de asemenea că este conturată deja în secolul al XVIII-lea, constă în negarea caracterului natural al unor drepturi ori vicii. Vattel însă încearcă, în critica pozițiilor lui Wolff, să evite ambele soluții, cu o construcție teoretică ce urmărește conservarea caracterului absolut al unor drepturi naturale, și care, în același timp, să nu fie expusă paradoxurilor necesității extreme.

Cazul agresorului ucis în legitimă apărare este rezolvat fără dificultate, pentru că acesta se situează în afara unei garanții totale a dreptului său la viață, prin faptul că pune în pericol iminent viața altuia. În cazul inocentului aflat în pericol de a dispărea în pîntecele unui înfometat, este de asemenea limpede că și el are un drept al său, care nu poate fi suspendat de antagonistul său. În numele egalității naturale, jusnaturalismul refuză deci să ridice garanțiile acordate vieții inocentului în favoarea unui drept simetric, al unui alt inocent. Însă Vattel sparge această simetrie introducînd un element dinamic în structura drepturilor și obligațiilor vizibilă în tragedia înfometării de grup. El susține că ar fi permisă consumarea cărnii de om în cazul în care unul din disperați ar „consimți să se sacrifice pentru conservarea altora". Vattel trece sub tăcere, aici, două dificultăți. Prima este în ce măsură un consimțămînt forțat este un consimțămînt valid. A doua, care este la rîndul său o

obiecție clasică, este dacă actele rele în sine (*mala per se*) pot fi făcute licite prin convenție. Vattel are însă o agendă destul de diferită, așa că în acest moment se mulțumește să arate doar că dacă există consimțămînt, el nu vede de ce nu este permis ca sacrificiul să nu fie acceptat. El renunță să își mai pună întrebarea pe baza cărui drept ar fi permisă această acceptare, dacă el ar admite excepții semnificative, cum ar fi situația copiilor și femeilor, al căror consimțămînt liber nu poate fi presupus, și nu examinează consecințele și legitimitatea canibalismului în ipoteza, mai realistă probabil, în care victimele foamei nu ar fi avut în mijlocul lor o natură atît de generoasă încît să consimtă să devină un martir al gastronomiei extreme.

Loteria foamei

O temă care apare frecvent în discuțiile despre canibalism în general și despre cel maritim în special este aceea a loteriei pe care cei aflați într-o situație extremă o organizează pentru a alege pe acela dintre ei care va fi sacrificat. Este posibil să fi existat o asemenea tradiție marinărească. Nu canibalismul în sine este crima de care se fac vinovați marinarii de pe *Mignonette*. Monstruozitate morală, ea nu este încă traductibilă în limbajul codului penal. Ca atare, ea este doar un episod aberant, fără consecințe juridice adverse și specifice. Nici doctrina necesității nu este pusă în cauză, pentru că ceea ce li se reproșează marinarilor nu este că au ucis pe cineva ca să nu moară ei de foame. Este o stipulație a dreptului natural aceea care este folosită pentru a susține autoritatea judecătorului civil. Ceea ce li se reproșează inculpaților de către curtea de primă instanță, temeiul identificat al vinovăției lor, este faptul că au omis să tragă la sorți cine să fie victima. În loc să facă acest lucru, ei l-au omorît pe cel mai slab dintre ei. Un caz destul de apropiat este *United States vs. Holmes*. Aici, căpitanul a ordonat, într-o urgență, ca pasagerii bărbați să fie aruncați peste bord. Judecătorul a apreciat că victimele ar fi trebuit trase la sorți[48].

Sursele și semnificația episodului loteriei din șalupă trebuie căutate mai curînd în aceeași literatură a dreptu-

lor naturale. Loteria este un procedeu care este frecvent discutat de filozofi, iar menționarea sa trebuie să ne semnaleze prezența unei analize teoretice complexe. Ea nu este un procedeu a cărui legitimitate este simplu de explicat. Pînă în secolul al XVIII-lea, loteria dă ocazia unor dezbateri dintre cele mai vehemente, iar justificarea sa în dreptul divin și natural este departe de a fi asigurată. Numeroși teologi condamnă loteriile ca un afront împotriva voinței divine. Mai întîi, pentru că sorții par să fie un fel de forțare a divinității de a-și „arăta mîna", cum ar spune un jucător de cărți, de a-și dezvălui intențiile pentru viitor. Mai apoi, pentru că loteriile și ghicitul sînt asociate unor practici păgîne și idolatre, cum este aceea a haruspiciilor romane. În fine, pentru că jocul de noroc este ocazia multor abateri, de la îmbogățire fără muncă pînă la lenevie ori blasfemie. O altă complicație, de natură politică și legală, este aceea a dreptului de a organiza loterii. Acest drept este de obicei recunoscut numai autorității publice, iar loteriile private sînt privite cu suspiciune sau ostilitate.

Pe de altă parte însă, tragerea la sorți este asociată, încă din Antichitate, cu un procedeu perfect echitabil. În Grecia antică, democrația este regimul politic în care oficiile și demnitățile se distribuie egal, altfel spus prin tragere la sorți și mai rar ca urmare a unor alegeri populare. Disperații ce trag la sorți care din ei să fie mîncat revin astfel la un fel de democrație primitivă, unde domnește o egalitate perfectă.

În *Călătoriile lui Jean Struys*, majoritatea naufragiaților cad de acord că necesitatea extremă nu cunoaște nici un fel de lege și declară că vor să mănînce pe cineva. Se cere ca alegerea victimei să se facă după principiile echității naturale: „Le propuse să tragă la sorți, în așa fel încît nici unul din echipaj să nu fie scutit, și le mai spuse că acela asupra căruia Cerul va hărăzi să cadă sorții trebuie să fie socotit demn să moară." În *Istoria și descrierea generală a Noii Franțe* (1744) a iezuitului Pierre François Xavier de Charlevoix, o adevărată colecție enciclopedică de povești despre canibalism, aflăm că o colonie franceză din Florida a fost redusă la foamete extremă. În această stare de disperare, unul le-a spus

celorlalți că prin sacrificiul unuia pot fi salvați toți ceilalți. Această propunere nu numai că nu a fost respinsă cu oroare, ci a fost chiar aplaudată. Aproape că au căzut de acord să tragă la sorți cine va fi sacrificat, cînd unul dintre ei a declarat că vrea să își grăbească moartea, pe care o credea inevitabilă, pentru a întîrzia cu cîteva zile pe aceea a tovarășilor săi. „El a fost aprobat și [apoi] ucis pe loc, fără ca acesta să se opună cîtuși de puțin. N-au pierdut nici o picătură din sîngele său", toți au băut cu aviditate, corpul a fost făcut bucăți și fiecare și-a luat partea[49].

Legitimitatea loteriei este derivată, în dreptul natural, din faptul că este bazată pe un contract. Ea aparține marii clase de contracte în care intervine hazardul, exemplul cel mai cunoscut fiind acela al contractelor de asigurare. Pentru că participarea la loterie este o înțelegere între părți, ea este considerată de unii autori ca o modalitate legitimă de a asigura transferul de drepturi și de proprietate.

Între aceste două teme, a democrației și a contractului, există desigur o alianță solidă. În dreptul natural, democrația este frecvent considerată un regim bazat pe un contract de asociere, cunoscutul „contract social" care ar fi la originea tuturor celorlalte tipuri de asociație civilă. Disperații din șalupă care își trag la sorți supraviețuirea formează un gen de asociație care are în comun cu democrația contractualistă nu numai forma. Analiza asociației lor descoperă aceleași elemente ca analiza genezei societății politice: o egalitate primitivă, dreptul de conservare a propriei ființe, acela de a executa legea naturală și transferul acestor drepturi pe bază de consimțămînt. Șalupa cu antropofagi este, în dreptul natural, un model al corpului politic.

Primele referințe ale tragerii la sorți a celui care va fi mîncat arată că ritualul se practica pe uscat. Herodot arată că în timpul expediției lui Cambyses, proviziile soldaților se termină[50]. Aceștia sînt nevoiți să își mănînce animalele de povară, pînă cînd rămîn și fără acestea. Dacă regele persan ar fi fost un conducător rațional, comentează Herodot, el și-ar fi condus trupele înapoi, renunțînd la luptă. El a dat însă ordin de continuare a marșului, iar armata sa și-a con-

tinuat degradarea. Soldații au început să mănînce iarbă pentru a supraviețui. „Însă cînd au ajuns în deșert, unii dintre ei au făcut ceva îngrozitor. Au tras la sorți să aleagă un om din fiecare zece și să îl mănînce." O dată ce a auzit de acest lucru, Cambyses a realizat că autoritatea este în pericol să se prăbușească sub presiunea necesității și a dat ordin de întoarcere, abandonînd expediția.

Epoca marilor călătorii descoperă loteria în largul mării. În *Dreptul naturii și al națiunilor*, Pufendorf prezintă cazul unei șalupe cu trei marinari englezi care au tras la sorți cine dintre ei să servească drept hrană celorlalți. Cel asupra căruia au căzut sorții s-a lăsat răbdător să fie ucis, iar ceilalți și-au potolit puțin foamea și setea bîndu-i sîngele și mîncîndu-i carnea. Ziegler, un comentator al lui Grotius, arată Pufendorf, ar fi susținut că ei se fac vinovați de un mare păcat pentru că au conspirat la moartea unuia din ei, și chiar fiecare în parte la a lui însuși, riscîndu-și mîntuirea sufletului pentru a își salva corpul. Ei nu trebuiau să-și prețuiască atît de puțin viața ca să și-o sacrifice pentru a potoli foamea celorlalți. Iar aceștia nu trebuiau să își ucidă tovarășii, pentru a-și potoli stomacurile.

Pufendorf nu este de acord cu această soluție. Nu se poate spune, comentează el, că marinarii aceștia conspirau la moartea unui tovarăș al lor, sub pretext că trag la sorți. Fără aceasta, ei ar fi pierit mizerabil împreună cu el, deci nu au de ce să se teamă pentru mîntuirea sufletului. Înseamnă să nu ținem la viață dacă vrem să o prelungim cu ușurință, și fără necesitate, și nu merită să fim socotiți că ne trădăm pe sine atunci cînd o pierdem cu intenție într-o asemenea necesitate. Nu este nici o cruzime din partea celor care acceptă un asemenea sacrificiu, sau a victimei, care se lasă ucisă pentru binele comun și care suferă mai puțin primind lovitura mortală, decît cel care este redus la trista necesitate de a înfige pumnalul în pieptul camaradului său[51].

Heineccius susține însă că Pufendorf greșește. Nimeni nu are dreptul să ia viața altuia, nici măcar în caz de necesitate extremă. Cît despre consimțămîntul pe care naufragiații l-ar fi dat pentru a participa la loteria cărnii de om,

el nu este valabil. „Cel care consimte la propria crimă este la fel de vinovat ca cel care se sinucide sau care îl ucide pe un altul." Ziegler are dreptate atunci cînd spune: „Nimeni nu trebuie să își dispreţuiască într-atîta viaţa încît să și-o azvîrle pentru a satisface foamea altuia și nici nu trebuie să atenteze la aceea a aproapelui său pentru a-și potoli poftele."[52]

Wolff arată că atunci cînd un mădular e atins de o boală incurabilă, e permis să îl tăiem, și chiar sîntem obligaţi, pentru că în alternativa dintre o pierdere certă și un eveniment al cărui succes e îndoielnic, trebuie să preferăm a doua variantă. Aceasta este una din bazele de pe care el judecă ceea ce se întîmplă în șalupa cu naufragiaţi. În acest caz, sacrificarea unuia ar fi răul cert, iar salvarea tuturor ar fi evenimentul incert. Este limpede că Wolff inversează termenii relaţiei, așa cum era ea prezentată în mod obișnuit: moartea tuturor e perspectiva certă, în vreme ce răul care poate să se abată asupra fiecăruia este incert. Aceasta îi permite să tragă concluzia că într-o extremă lipsă de alimente, nu e permis să ucidem pe cineva, fie prin forţă, fie prin tragere la sorţi, pentru ca ceilalţi să se hrănească cu el[53].

Consecinţa acestei negaţii este absurdă, pentru Vattel. Dacă Wolff ar avea dreptate, atunci toţi ar muri de foame. Însă există mai multe „practici contrarii, menţionate chiar și de autorul nostru", care îl contrazic[54]. Atunci cînd un oraș este atacat, nu este oare permis, chiar și lăudabil, ca o parte dintre cetăţeni să iasă și să respingă inamicul, chiar și cu riscul de a muri pe cîmpul de bătălie? Vom spune oare despre ei că nu au drepturi asupra propriei lor vieţi? Foamea, continuă Vattel, este un inamic foarte crud, care îi ameninţă pe toţi cei care se găsesc în șalupă. Trăgînd la sorţi, fiecare se expune morţii, pentru salvarea tovarășilor săi și pentru binele său propriu, „dacă se găsește printre cei fericiţi" asupra cărora n-au căzut sorţii. Această conduită, susţine el, se armonizează mai bine cu datoriile faţă de noi înșine și cu datoriile faţă de ceilalţi, decît decizia de a îi lăsa pe toţi să moară de foame.

Comparaţia lui Vattel, prin care el înţelege să rezolve tensiunea din șalupă, nu este neapărat surprinzătoare. În a

doua jumătate a secolului al XVIII-lea, ideile clasice cu privire la eroism sînt deja în ruină, cel puțin pentru unii dintre filozofii progresului social. Din această perspectivă, a muri pentru patrie, cu arma în mînă, acoperit de glorie, pare perfect asimilabil cu a consimți la a fi prăjit la frigare. Această apropiere mai este făcută posibilă și de o altă transformare pentru care Vattel nu este în nici un fel responsabil, pentru că ea este practic completă încă înainte ca el să înceapă să își elaboreze argumentele. Paralela între corpul politic ori acela al bisericii și corabie are o istorie venerabilă, care coboară dincolo de primele secole creștine, către Platon. În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea însă, o asemenea comparație capătă un conținut strict utilitarist. Ceea ce Vattel reține din vechea metaforă a navei este o comunitate de interese limitate, dacă nu cumva infranaturale. Aceasta este un exemplu congruent cu noua viziune asupra ordinii politice cultivată intens în Iluminism, aceea a unei asociații bazate pe necesitate și animată de considerente strict pragmatice. Din acest unghi, este previzibil că patriotismul antic nu mai este perceput ca un atașament personal față de un lider sau o asociație de familii, ori ca un angajament religios, istoric ori antropologic (în numele onoarei, spre exemplu). Pentru Vattel, anarhia forțată a disperării din șalupă are în comun cu corpul politic această caracteristică esențială, în numele căreia *philia* antică este invitată să părăsească scena: anume că este reglabilă pe baza impulsurilor simple ale pasiunilor conservării.

Din orizontul intelectual modern, Vattel este acum liber să rescrie amănuntele prescripțiilor dreptului naturii. Dacă este adevărat că legea prescriptivă [*préceptive*] trebuie să cedeze legii prohibitive, nu este mai puțin adevărat că există și „multe excepții". Este o datorie pe care o am, să îmi feresc corpul de accidente, și este o altă datorie aceea pe care o am față de un altul, de a-l salva de la un pericol în care se găsește. Însă nu pot face asta fără să mă expun la o „rănire lejeră", deci datoria față de mine nu este aceea care trebuie să primeze. De asemenea, legea îmi interzice să stric bunul altuia, ceea ce este fără îndoială just în general. Însă dacă

îl văd pe un om care este atacat de o fiară sălbatică, este fără îndoială permis să calc peste cîmpul altuia pentru a veni în ajutor victimei atacului. Ce lege poate interzice acest lucru?

De la enunțarea excepțiilor particulare, Vattel progresează către enunțul regulilor mai generale. Trebuie să alegem întotdeauna cel mai mare bine, ori cel mai mic rău, însă luînd în considerare lucrurile în complexitatea lor, „cu toate conexiunile lor și cu toate consecințele și interdependențele lor. Trebuie să facem astfel pentru că decizia nu poate să se întemeieze doar pe cazul prezent, considerat în el însuși și independent de consecințele sale în lume"[55]. Un filozof clasic ar putea și el să subscrie la îndemnul juristului elvețian, adăugînd însă probabil că „fericirea" prezentă de a-și umple stomacul cu unul din semenii noștri nu ar trebui să ne facă să pierdem din vedere valorile și scopurile noastre autentice, ca oameni, chiar dacă dificultățile circumstanțiale de moment le împing pe acestea dincolo de orizontul intereselor noastre iminente. Ceea ce este semnificativ la Vattel este legătura pe care el o stabilește, în cursul discuției, între dreptul din starea de natură și dreptul politic. În această apropiere făcută posibilă de prezența canibalului, dreptul naturii și dreptul politic se vor regăsi preschimbate în raporturile dintre ele.

Șalupa cu naufragiați este laboratorul unde Vattel distilează noile ingrediente ale dreptului. El menționează un alt caz propus de Wolff, și anume dacă într-o șalupă supraîncărcată, unii au dreptul să îi arunce pe alții, mai slabi, peste bord. Nu este același lucru — întreabă el — cu situația în care, într-o necesitate extremă, cei puternici îi mănîncă pe cei mai slabi? „A-l arunca pe un om în mare ori a-l mînca, aceasta este totuna din punctul de vedere al răului care i se face aceluia. Nu văd diferența esențială între aceste două cazuri. Și într-unul și în altul, cel mai puternic ia viața celui mai slab pentru a și-o conserva pe a sa."[56] Posibil, însă întrebarea era tocmai ce ar face legitim un asemenea apel la forță. Am văzut că în tradiția dreptului natural întrebarea aceasta a primit diferite răspunsuri, de la Seneca încoace. Însă Vattel preferă să considere soluția sa drept evidentă și să treacă

apoi la ajustarea datelor problemei înseși. Dacă este permis să se tragă la sorți, afirmă el, pentru a vedea cine rămîne în șalupă și cine este aruncat în mare, de ce atunci nu ar fi permis în situația unei lipse cumplite de provizii să se tragă la sorți, printr-un consimțămînt comun, „pentru a se decide cine să piară, și astfel să îi salveze pe ceilalți, lăsîndu-le carnea sa drept hrană?". O dificultate logică ar fi aceea că Vattel îl conduce pe cititor, pe furiș, de la descrierea unui univers hobbesian, în care cei puternici îi aruncă pe cei slabi din barcă *sans autre forme de procès*, la unul în care acum pasagerii șalupei deliberează, în maniera contractualistă, asupra binelui comun și organizează un gen de loterie.

Dar cel mai important element introdus de Vattel în dezbaterea despre canibalism s-ar putea să fie semnalat de unele din rezervele sale. El arată că acceptarea loteriei depinde de o condiție, și anume presupunerea că soluția extremă a antropofagiei este singurul mijloc de a se salva pe care îl au nenorociții din șalupă: „Atîta vreme cît există o speranță, trebuie fără îndoială să amînăm să recurgem la un expedient atît de oribil." Aceasta ar fi fost cazul unui căpitan olandez, al cărui vas sărind în aer în plină mare, a reușit să obțină de la oamenii săi să nu îl mănînce pe unul din tovarășii lor, după care cu toții au reușit să ajungă la mal înainte de a fi reduși la o „crudă extremitate". Cu alte cuvinte, este prezența în proximitatea stării de natură a unui alt teritoriu, al civilizației și abundenței materiale, aceea care suspendă conștiința omului ca subiect de drept natural.

Pentru a înțelege mai bine calitatea poziției lui Vattel, să lămurim această relație inversată între starea de natură, unde canibalismul este — la limită — licit, și starea de asociație politică, o stare care este folosită, după cum am văzut, pentru a clarifica unul din principiile dreptului naturii. Cheia de lectură este de găsit în discuția despre natura și limitele puterii suverane. Una din problemele absolutismului a fost aceea că este permeabil la consecințele unui drept natural extins. Suveranul absolut ar primi, în virtutea unei anume înțelegeri a dreptului natural, o capacitate de dispoziție fără limite asupra supușilor săi, ceea ce l-ar autoriza — după

cum o dovedesc rațiunea și experiența popoarelor exotice — să îi canibalizeze pe aceștia. Consecință absurdă și inacceptabilă, pentru Locke. Vattel însă așază entitățile familiare analizei jusnaturaliste ale antropofagiei într-o ordine exact opusă. În acest context, el nu începe de la autoritatea naturală, pentru a lămuri natura și limitele autorității politice, ci procedează invers, pornind de la constituția și funcționarea suveranității politice, pentru a deriva limitele autorității naturale. Această încercare este surprinzătoare, nu numai datorită ordinii sale epistemologice, ci și datorită faptului că la finele analizei, regăsim entitatea tradițională a canibalului, învestit cu drepturile sale naturale recunoscute de majoritatea filozofilor clasici, însă pornind de la o concepție moderată și modernă asupra suveranității politice, care respinge componenta tiraniei.

Limita puterii suverane este pentru Vattel de căutat în rezerva tacită a necesității absolute. Prințul este liber să-și exercite puterile legislative și executive, însă cu o condiție generală și permanentă, aceea de a avea în vedere binele public. „Poporul — arată filozoful elvețian — se supune judecății prințului în ceea ce privește administrarea statului. Însă nimeni nu se poate baza pe judecata altuia decît în ceea ce privește chestiunile care fac obiectul unor opinii divergente, nu cele care sînt indisputabile. Dacă am promis să mă supun ordinelor unui guvernator, oare asta înseamnă că sînt obligat să îl las să facă orice, chiar dacă vrea să mă arunce în mare, ori să mă ucidă?"[57]

În șalupa politică se pare deci că cel puternic nu are chiar toate drepturile, iar ceea ce a fost evident cu o sută de pagini mai înainte în starea de natură nu mai este la fel de evident în starea civilă. Dar dacă Vattel ține la distanță un element al dreptului natural de un element al dreptului politic și își refuză derivarea spontană a unuia din altul, este doar pentru că el se pregătește să atribuie puterii suverane limitate și constituționale un drept destul de special de dispoziție asupra vieții cetățenilor.

Acest drept nu este unul despotic, cel puțin nu în termenii în care știința politică clasică înțelege despotismul.

Urmînd o linie de argumentare clasică, inspirată probabil de Locke, el arată că guvernarea este stabilită pentru binele comun al societății și nu pentru binele celor care o exercită. Despotismul nu este o formă de guvernare, deci poporul nu poate să confere nimănui o autoritate despotică. Chiar dacă am presupune că el ar avea cum să o facă, acest lucru nu ar obliga cu nimic generațiile viitoare. În fine, poporul are dreptul, dacă are mijloacele, să îl „aresteze" pe un prinț ale cărui acțiuni se îndepărtează de binele statului[58]. Deci suveranul ca persoană naturală nu are dreptul să își oblitereze vreunul dintre supușii care rămîn în limitele libertății lor politice.

Dar dacă acest drept nu izvorăște din calitățile naturale ale suveranului, aceasta nu înseamnă că nu există. Pentru Vattel el derivă din însăși constituția corpului politic. Demonstrația sa este cuprinsă în pasajele în care el discută o altă „dificultate" a dreptului natural, anume dacă suveranul are dreptul să sacrifice un cetățean inocent pentru binele statului[59]. Aceasta, admite el, este o întrebare foarte delicată și dificilă. Dacă Wolff ar avea dreptate că nu putem dispune de propria viață, atunci de unde derivă el puterea unui regent ori a societății de a dispune de viața unui inocent? Într-adevăr, nici necesitatea nu scuză actele care sînt absolut ilicite în ele însele, iar aceste acțiuni sînt interzise de o lege imuabilă. Dar dacă acceptăm principiul în această formă, este limpede că ajungem la o absurditate, anume că toată societatea ar pieri în cazul în care nici unul din membrii săi nu ar decide (așa cum e probabil, ori cel puțin foarte posibil) să se sacrifice, în numele dreptului său propriu de conservare. Cum să rezolvăm această dificultate? se întreabă Vattel.

Soluția sa este o secularizare pragmatică a pariului lui Pascal. În virtutea unei răsplăți probabile, eu mă supun unui risc calculat. Să admitem deci că fiecare a consimțit în avans să fie sacrificat în cazul în care expune publicul, prin existența sa, la un pericol letal. Aceasta nu înseamnă, arată Vattel, să accept direct să îmi sacrific viața, ci doar să mă expun la un pericol care, cel puțin în avans, apare ca incert.

„Pentru ca societatea să se întemeieze pe un fundament solid... trebuie ca fiecare cetățean să fie gata să se sacrifice pentru salvarea sa. Deci este permis și avantajos ca fiecare să fi consimțit, atunci cînd a devenit un membru al societății, să fie sacrificat pentru ea, dacă necesitatea o va cere. Binele pe care cetățenii îl procură astfel este prezent și sigur [*présent et certain*], iar pericolul la care ei se expun [fiecare în parte] este îndepărtat și foarte nesigur [*très éloigné et très-incertain*][60].

Acesta este dreptul de dispoziție asupra vieții individului pe care Vattel îl derivă din analiza corpului politic și pe care apoi îl transferă în mica republică în derivă care este șalupa cu naufragiați. Că nu este vorba de un drept natural primitiv, direct atașat subiectului privat al jusnaturalismului se vede și din speculațiile lui Vattel cu privire la datoria persoanei suveranului în situația în care o asemenea dilemă ca aceea de mai sus ar confrunta statul. În acest caz, arată el, este.chiar prințul cel care ar trebui să se sacrifice cel dintîi, iar aceasta ar fi o acțiune lăudabilă și eroică. Acolo unde ordinea politică modernă este testată la limita ei extremă, Vattel plasează nu un suveran care își devorează supușii, ci dimpotrivă, un suveran care este înghițit de corpul politic în numele dreptului acestuia la supraviețuire.

Mai rămîne să sperăm că între naufragiați nu se vor fi găsit unii de o altă persuasiune filozofică și care îl vor fi citit mai curînd pe Jean Barbeyrac decît pe Vattel. În comentariile sale la tratatul lui Pufendorf, *Datoriile omului și cetățeanului*, Barbeyrac arată că una din cele două condiții în care nu este permisă exercitarea directă a dreptului de conservare este aceea cînd persoana cu care ne găsim „în concurență" este „infinit mai utilă societății". În acest caz de necesitate, arată Barbeyrac, „un supus... trebuie să își sacrifice viața sa pentru [a salva pe] aceea a prințului său, mai ales dacă e vorba de un prinț bun". Dacă între cei cîțiva naufragiați ar fi și proprietarul șalupei (o altă condiție pusă de Barbeyrac), înseamnă că supusul ar avea o șansă reală de a deveni rapid un martir al legii naturale.

Acum sîntem în măsură să apreciem natura revizuirii pe care Vattel o introduce în analiza temei clasice a canibalismului. Dreptul natural care regizează acţiunile subiecţilor stării de natură este amendat şi lămurit prin apelul la dreptul politic. În analiza sa, dreptul civil este o prezenţă care explică, corectează şi împrumută substanţa sa drepturilor primitive. Canibalul lui Vattel nu este decît momentan şi accidental o creaţie a naturii; el este, în cele din urmă, un subiect civil. La orizontul şalupei hobbesiene se întrezăreşte portul *Leviathan*-ului.

CHINURILE ȘI SOARTA TRUPULUI

Suferința cu măsură

Natura dreptului de a pedepsi pe cei care încalcă legea nu a ridicat probleme fundamentale vechilor greci și romanilor. În *Legile* lui Platon găsim o propunere enciclopedică de reformă a pedepselor, însă natura dreptului punitiv însuși nu este pusă în discuție. Probabil că în republicile antice, dreptul de pedeapsă nu a făcut obiectul unui tratament filozofic din cauza naturii participatorii și tradiționale a autorității. Socrate acceptă și explică, în *Criton*, legitimitatea sentinței dictate împotriva sa. După el, un cetățean are o obligație evidentă de a respecta deciziile cetății. În perioada Imperiului, dreptul suveranului de a pedepsi nu a fost chestionat intens pentru că acesta era văzut ca o oglindă a divinității și pentru că judecata criminală și puniția țineau, în practică, de magistrații inferiori. Abia în Evul Mediu lucrurile se schimbă radical. Din această perioadă datează o teorie despre dreptul autorității de a pedepsi, care va avea curs pînă în secolul al XVIII-lea, cînd marea reformă a penalității occidentale va rescrie din nou datele problemei.

Deși trebuie să privim generalizările cu prudență, putem totuși afirma că perioada premodernă este una în care pedepsirea fărădelegilor era principala sarcină a suveranului pe timp de pace. Monarhul este văzut ca judecător suprem, ceea ce înseamnă că lui i se recunoaște un drept specific, de a decide viața și moartea supușilor săi. Acesta este „dreptul sabiei" (*jus gladii*), pe care doctrinele politice și teologice creștine îl tratează cu o atenție deosebită. Pînă la sfîrșitul secolului al XVII-lea teoria dreptului de pedepsire va conține puterea de execuție ca element central. În *Două tratate asupra guvernării*, puterea politică apare ca „dreptul de

a face legi despre pedeapsa cu moartea, și în consecință și celelalte pedepse mai mici"[61]. De aici rezultă că dreptul de viață și de moarte este considerat ca o bază ce permite derivarea unui drept mai larg de a acționa al suveranului. Dreptul de pedepsire este cu adevărat nucleul dur al discuției despre autoritatea civilă pînă în secolul al XVIII-lea.

Discuția despre cine este învestit cu dreptul de pedeapsă, despre originea acestui drept, despre procedurile legale ce trebuie respectate, este complexă datorită situației politice și sociale din Occidentul medieval și renascentist. Dacă în perioada romană împăratul este deținătorul unei puteri supreme (*imperium*) care include și chintesența puterii judiciare, iar în republicile aristocratice ale Antichității dreptul cutumiar și consimțămîntul popular apar ca baze suficiente ale puniției, începînd cu Evul Mediu apar o serie de instituții care își dispută domeniul dreptului de pedepsire. Una din primele controverse este în jurul chestiunii dacă pontiful suprem are și o putere temporală pe lîngă aceea spirituală, mai precis dacă are vreun drept efectiv asupra suveranilor politici. Dar chiar și fără marea dispută între papi și împărați, peisajul este complicat de o mulțime de alți actori. Nobilii locali reclamă și ei jurisdicții separate; teritoriile ecleziastice au privilegii legale; breslele și orașele libere posedă la rîndul lor instituții legale proprii, iar la toate acestea se adaugă nenumărate cutume locale.

Între aceste mari unități, conflictul este inevitabil, cum s-a întîmplat în 1476, la Regensburg, cînd burghezii și împăratul își dispută jurisdicția asupra unui grup de evrei arestați sub bănuiala de crimă rituală și canibalism. Friedrich al III-lea, sesizînd în procedurile locale o uzurpare a drepturilor imperiale, ordonă consiliului orașului să îi elibereze pe arestați. Opoziția orașului îi aduce acestuia acuzația de răzvrătire și ridicarea libertăților civice, inclusiv pe aceea de a aplica pedeapsa capitală. În replică, notabilii din Regensburg, inspirați de dreptul canonic și de ideologia republicană a orașelor nord-italiene, declară că împăratul nu are dreptul să se amestece în mersul justiției comunale, iar evreii nu îi aparțin în primul rînd lui ca supuși, ci comunității creștine în general[62].



Fig. 7. Goya, „Scenă de martiriu"
(Canibali pregătindu-și victimele)

Acesta este fundalul aproape anarhic pe care juriștii și filozofii încearcă să impună o ordine. Simplificarea și raționalizarea dreptului au două componente majore. Prima ar fi redescoperirea autorității unei singure formule de drept, în esență a dreptului roman. Acest lucru se întîmplă, începînd cu secolul al XI-lea, în mediile juriștilor italieni; semnificația sa inițială este aceea de a legitima puterea imperială. A doua constă în stipularea unui drept pe care deținătorul puterii supreme îl are de a enunța legi, legi care acum sînt considerate ca acte ale voinței sale personale. Suveranul, individual sau (mai rar) colectiv, începe să fie punctul focal în care se concentrează întreaga justiție punitivă care, așa cum arată Foucault în *A supraveghea și a pedepsi* (1975), la un moment dat ajunge să fie concepută ca o activare și restaurare a puterii personale a suveranului. Avînd în vedere multitudinea de jurisdicții și principate din Europa acelei vremi, această idee aduce cu sine consecințe profunde. Imunitățile și privilegiile tradiționale ale supușilor încep să fie dizolvate de un drept punitiv pe care teoreticienii suveranității îl compară cu puterea absolută a lui Dumnezeu.

În centrul discuției se află forma pe care o ia puniția. Ce anume este permis și împotriva cărui acuzat — aceasta înseamnă, în termeni practici, enunțarea unui discurs solemn despre supliciul corporal. Iar supliciul prin definiție, din care este extrasă legitimitatea tuturor celorlalte forme de pedeapsă, este execuția.

Chinurile trupului: iată teritoriul pe care se duce o parte din bătălia despre dreptul politic al pedepselor. Ce anume este permis statului să dicteze împotriva unui condamnat a fost și a rămas un subiect de controversă. În perioada premodernă, cînd simbolismul puterii este mult mai sofisticat decît penalitatea monocoloră a secolului al XIX-lea, miza detaliilor este considerabilă.

Cititorii moderni ai lui Machiavelli sînt șocați de sfatul pe care el îl formulează, în *Principele*, de a folosi cruzimea cu măsură, în funcție de circumstanțe. Însă din punctul de vedere al unui cititor contemporan cu filozoful italian, problema nu era decît una a alegerii termenilor. Arta penalității premoderne este tocmai abilitatea de a doza rațional supliciile. Există un fel de „termen mediu" optim al chinului sancționat juridic. Prea puțin, și prințul nu are autoritate. Prea mult, și el se transformă într-un tiran sîngeros. Aceasta este o perioadă în care regimurile politice sînt catalogate după duritatea pedepselor pe care le distribuie. Opinia universală este că tirania (sau despotismul) este cel mai crud regim, în vreme ce o monarhie temperată de o aristocrație ar putea să practice o justă măsură a durerii. O ilustrație dintr-un manuscris francez din secolul al XIII-lea al *Politicii* lui Aristotel prezintă o ierarhie a regimurilor rele — tiranie–oligarhie–democrație — dedusă pe baza cruzimii pedepselor practicate de fiecare dintre acestea.

De aici una din concluziile importante ale teoriei dreptului de pedepsire: excesul înseamnă tiranie, iar tirania, așa cum știm, este nelegitimă. Tiranul va fi lovit de mînia lui Dumnezeu și, după unii autori, de mîna oamenilor. Granițele dreptului de pedepsire sînt așadar acelea dintre legitimitate și nelegitimitate politică, hotarul dintre gloria monarhului și chemarea la tiranicid. Puterea arbitrară este recunoscută,

pînă în secolul al XVIII-lea, după faptul că impune pedepse arbitrare și excesive. Phalaris, tiranul Siracuzei, cel care își închidea dușmanii într-un bivol de bronz care era apoi încins la roșu, este unul din prototipurile unei literaturi care insistă asupra cruzimii politice. Această percepție a tiraniei ca exces al dreptului de pedepsire explică și interdicția stipulată de constituția americană împotriva pedepselor „crude și neobișnuite". Despotismul asiatic este marele transgresor al dreptului punitiv rațional. În Asia, europenii descoperă dezgustați pedepse cumplite. Jean Struys găsește în Persia o sclavă albă care încearcă să fugă — prinsă, este jupuită de vie, iar pielea atîrnată pe un perete.

Marca distinctivă a regalității rele este transgresiunea legii divine, naturale și civile. În acest proces tiranul se transformă într-o ființă curioasă, rebel împotriva lui Dumnezeu, a naturii, a oamenilor și a corpului politic. Cînd este nevoie ca tiranul să împrumute un chip sau să prindă un glas, el este asimilat unei fiare sîngeroase ori unui despot exotic. În ambele cazuri, o mișcare standard este aceea de a-l decădea la rangul de antropofag.

Mai există o direcție din care teoria dreptului de pedepsire confruntă antropofagia. Să ne întoarcem la chestiunea naturii dreptului de pedepsire. De unde posedă suveranul acest drept? Răspunsul unor filozofi, începînd cel puțin cu secolul al XVII-lea, este că acesta este un drept transferat de la „popor". Suveranul este custodele unui drept care inițial aparținea altcuiva. Există așadar o perioadă în care dreptul de pedepsire era învestit în indivizi mai curînd decît într-un suveran. Or, aceasta este starea de natură, în care fiecare deține un drept de a pedepsi încălcările legii naturale, un drept de execuție nelimitat de o autoritate pămîntească. Cum ar putea să nu abuzeze de el? De aici două tipuri de relatări. Prima este portretul despotului sîngeros. A doua este aceea a sălbaticului. În ambele cazuri, geografia speculativă și istoria devin un rezervor de imagini și de probleme. Atît despotul sălbatic cît și omul natural sînt transgresori dovediți ai dreptului rațional de pedepsire. În epoca regimurilor populare, o a treia figură este asociată acestui cu-

plu sumbru: omul gloatei. El va cunoaște începînd de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea o scurtă perioadă de glorie. Ignorant și brutal, el este o rudă a omului natural, pe care îl va depăși uneori în cruzime. Omul gloatei este în fond locuitorul stării de natură rezultate din descompunerea violentă a ordinii politice, iar legea în virtutea căreia acționează justiția populară este la fel de cumplită ca legea naturii sălbatice. În timpul Revoluției Franceze numeroase sînt relatările despre atrocitățile gloatei pariziene, ca și cele în care sînt menționate acte de canibalism.

O parte din controversele politice ale secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea vor gravita în jurul acestor figuri ale abuzului de putere. Teoria suveranității va trebui să execute o mișcare fină pentru a delimita granițele puterii legitime. Pe de o parte, ea trebuie să atașeze un drept de viață și de moarte persoanei suveranului. Pe de altă parte, ea trebuie să explice și să țină la distanță pe tiranul sălbatic și pe omul naturii. De aceea analiza rațională a pedepselor devine un subiect important al filozofiei politice din această perioadă. Scopul său este acela de a legitima un drept de pedepsire cuprinzător, eficient și propriu suveranului. Aceasta presupune denunțarea excesului punitiv și elaborarea unei idei de reformă penală în care pedepsele sînt modernizate.

Critica cruzimii punitive

Montaigne este unul din primii autori care avansează o critică a cruzimii pedepselor. În *Eseurile* sale găsim exemplul unui voievod al Transilvaniei care a ordonat ca un prizonier să fie legat gol și apoi să fie chinuit în fel și chip în timp ce altor prizonieri nu li s-a dat de mîncare și de băut pentru ca să fie obligați să îl mănînce pe tovarășul lor. Sălbaticii, scrie el, care prăjesc și mănîncă corpurile celor morți provoacă o indignare mai mică decît cei care îi chinuie și îi persecută pe cei vii. „Cît despre mine, chiar și în ce privește execuția justiției, tot ceea ce este dincolo de simpla moarte îmi pare pură cruzime, în special pentru noi cei care trebuie să veghem ca să trimitem [pe lumea cealaltă] sufletele în

bună stare, ceea ce este cu neputinţă, după ce au fost agitate şi aduse la disperare de chinuri insuportabile."[63]

Nu toţi sînt însă pregătiţi să vadă în sălbatic un termen favorabil de comparaţie. Numeroase referinţe la primitivi pun în evidenţă sălbăticia pedepselor lor. Lescarbot arată cum Champlain, un explorator francez în nordul Americii secolului al XVII-lea, propune sălbaticilor să curme cu un glonţ de archebuză suferinţele unui prizonier. Spiritul umanitar al francezului nu împiedică însă deznodămîntul antropofag. Condamnatul este despicat, măruntaiele îi sînt aruncate în foc, iar inima este dată altui prizonier să o mănînce[64]. Şi popoarele civilizate ale Asiei sînt privite cu scepticism şi repulsie tocmai pentru reputaţia de duritate ataşată sistemelor penale din unele ţări precum Japonia sau China.



Fig. 8. Theodor de Bry.
Indieni pedepsind o santinelă care a adormit

Opoziţia faţă de pedepsele corporale care implică mutilare sau moarte nu este proprie doar filozofilor moderni. Ea este cunoscută şi în Antichitate; în Roma antică, *saevitia* (cruzimea) este probabil cel mai peiorativ termen care poate fi aplicat unui împărat[65]. În Evul Mediu există o ostilita-

te față de atrocitățile eșafodului care culminează cu întemeierea unor ordine religioase ce își propun să se îngrijească de soarta condamnaților, atît în ultimele lor clipe cît și post-mortem. Sufletul celui condamnat nu trebuie să dispere datorită durerii, pierzîndu-și speranța în justiția divină — argumentul acesta este folosit înaintea lui Montaigne de Jean de Gerson*, un teolog al Universității din Paris, care îi cere regelui Franței prezența unui confesor pe eșafod și scurtarea supliciilor.

Filozofii sînt însă mai interesați să rămînă în limitele unei analize raționale și istorice a naturii și limitelor dreptului de pedepsire. În comentariul său la *Dreptul naturii și națiunilor*, Barbeyrac comentează teoria lui Locke despre dreptul de pedepsire. El admite că în starea de natură fiecare este îndreptățit să „execute" legea naturală, însă această putere, precizează el, nu este absolută și arbitrară. Cel care ucide cu premeditare merită să fie distrus ca pe lei, tigri sau alte bestii feroce, cu care nu putem întreține nici un fel de relații sociale. În concluzie, interesul societății este acela care ne autorizează să pedepsim în starea de natură. Cît despre limitele ce trebuie impuse acestui drept de pedepsire, Barbeyrac arată că dacă pedepsim cu prea multă cruzime vom face mai mult rău decît bine. Nu este permis să ne lăsăm duși de pasiune și să pedepsim excesiv o greșeală. Cînd cineva calcă în picioare legile naturii, pe care Dumnezeu le-a dat oamenilor și care sînt regulile echității și rațiunii, el devine inamicul regnului omenesc. Cum fiecare are dreptul să vegheze la păstrarea societății omenești, rezultă că oricine are dreptul să îl pedepsească pe acesta, „urmînd luminile rațiunii calme"[66].

Acestea sînt premisele teoretice pentru o critică a exceselor punitive, care va deveni un gen filozofic important în epoca Luminilor. În *Schițe despre istoria omului*, lordul Kames arată că pedepsele națiunilor europene sînt prea crude. În Evul Mediu, mîna celui care era prins furînd din minele de la Derby era bătută în cuie pe o masă, iar acesta era ținut fără mîncare și băutură. Singurul fel în care putea

* Jean de Gerson (1363–1429). Teolog francez.

ajunge la ele era să își taie singur mîna. Kames comentează că deși „barbaria poporului englez" din acele timpuri făcea pedepsele aspre necesare, „pedeapsa menționată trece dincolo de severitate; nu este decît cruzime brutală". Și națiunile moderne din Europa și din Rusia, arată el, au pedepse oribile. Toate aceste relatări, în capitolul care tratează despre „progresul manierelor". Tortura, „acest pretins criteriu al adevărului", arată Beccaria*, este un obicei demn de canibali[67].



Fig. 9. Theodor de Bry,
Spanioli pedepsindu-i pe indieni pentru sodomie (sec. al XVI-lea)

În consecință, în secolul al XVIII-lea se face auzit un îndemn către moderația pedepselor penale. Chinurile corporale sînt înlocuite cu închisoarea ori deportarea peste mări,

* Cesare, marchiz de Beccaria (1738–1794). Savant italian. Tratatul său *Despre delicte și pedepse* (1764), în care propunea, pe considerente utilitariste, eliminarea pedepsei capitale și o moderare a puniției, a fost cel mai influent text al reformei penale în Iluminism.

în ținuturi sălbatice și inospitaliere. Deportatul este reintegrat unei stări de natură al cărei locuitor a devenit de drept prin nesocotirea dreptului civil. În aceste ținuturi, el este vecinul unei serii de alte personaje ale anomiei, printre care și sălbaticii canibali. Una din justificările timpurii ale deportării ca o formă de pedeapsă penală a fost aceea care subliniază prezența antropofagilor. Unul din primii care propun o asemenea măsură este Émeric Crucé*, în *Noul Cineus* (1623). O cauză a războiului, arată el, este existența unor oameni care pleacă din țara lor pentru a căuta războiul în altă parte. Lumea însă nu a fost făcută pentru cei care nu știu decît să facă rău. Însă se pare că unii regi preferă să îi ia în serviciul lor. Ei ar trebui izgoniți de acolo și trimiși la „canibali și la sălbatici, care nu au nimic omenesc decît fața"[68]. În eseurile sale despre călătorii, La Mothe Le Vayer ** arată că există în Franța o infinitate de persoane pe care justiția le condamnă pentru crimele lor. Ei ar putea fi trimiși, în funcție de ce a săvîrșit fiecare, în locuri nelocuite, printre sălbaticii care sînt „foarte inumani" și chiar printre antropofagi. Acest exil al criminalilor poate fi practicat nu numai în Australia, susține el, ci și în toate celelalte părți din lume, cu condiția ca pericolul la care sînt expuși să nu fie mai mare decît pedeapsa meritată de vinovat. Prin urmare, cei care echipează nave de cursă lungă ar trebui obligați să ia unul sau doi oameni din aceștia, să îi lase în locurile stabilite și să facă un proces-verbal. Trebuie instruite apoi alte corăbii care trec pe acolo să se intereseze din cînd în cînd ce s-a întîmplat cu aceștia[69].

Ceea ce reformatorii penali ai Iluminismului reclamă este, înainte de orice, marginalizarea chinurilor corpului. Pedepsele atroce și tortura sînt condamnate, iar pentru prima dată

---

* Émeric Crucé (1590–1648), călugăr francez, autor al unui tratat despre libertatea comerțului în Europa, o lucrare cunoscută, probabil, de Sully și de Grotius.

** François de La Mothe Le Vayer (1585–1672). Om de litere și curtean francez, consilier de stat și autor al unor scrieri de factură libertină sau enciclopedică.

legitimitatea și utilitatea pedepsei cu moartea încep să fie chestionate. Într-o călătorie fictională în America, *Aventurile lui Jacques Massé*, eroul descoperă, în premieră, o țară în care pedeapsa capitală este abolită și în care pedepsele constau în munca forțată; lucrarea conține și un elogiu al filozofiei lui Descartes.

Asta nu înseamnă că mulțimea curioasă nu se mai adună în jurul eșafodului. Însă ceea ce se petrece aici începe să fie din ce în ce mai puțin un teatru sîngeros și din ce în ce mai mult o execuție rece, rapidă și eficientă a justiției criminale, care va culmina cu introducerea ghilotinei. Acesta este un proces gradual. Eșafodul medieval nu a fost niciodată, în principiu, un loc al pasiunilor dezlănțuite. Pedeapsa capitală și chinurile care o precedau aveau logica lor, în care momentul final era stabilit cu precizie, în funcție de considerații simbolice și morale. Treptat, se întîmplă două lucruri, nu neapărat conectate între ele. Pe de o parte, momentul morții este ocultat. Spre exemplu, în Olanda secolului al XVII-lea, condamnatul este sugrumat după un paravan, înainte ca corpul său să fie supus restului de pedeapsă, în văzul publicului. În Franța secolului al XIX-lea, ghilotina începe să fie instalată pe furiș în piețele publice, la ieșirea zorilor, pentru ca numai cei mai hotărîți curioși să poată veni să privească; mai tîrziu, aceasta va fi ascunsă complet între zidurile închisorii. Pe de altă parte, atrocitățile legale, în primul rînd formele de mutilare ale corpului, sînt din ce în ce mai puțin tolerate de spectatori. Acest lucru este valabil și pentru formele nonletale de mutilări: biciuirea, însemnarea cu fierul roșu, tăierea urechilor. Rezultatul combinat al acestor evoluții este dispariția discretă din peisajul urban, înainte de sfîrșitul secolului al XVIII-lea, a eșafodului și a „furcilor". Acestea sînt uneori construcții elaborate, de care sînt prinse cadavrele (ori bucăți din cadavrele) celor executați. Ubicuitatea lor este sugerată și de faptul că ele sînt repere pentru călători, cumva precum bornele noastre kilometrice.

Cruzimea nu dispare pur și simplu dintre sentimentele publicului Luminilor. Dimpotrivă, în secolul al XVIII-lea putem detecta chiar o sporire a atenției pentru unele dintre du-

rerile trupului. Numai că teatrul acestui nou și morbid interes se află mai curînd în sfera domestică. În special suferința sexuală pare să fie un subiect care fascinează. „Fă-mă să sufăr încă și mai mult!", îi cere călugărița portugheză amantului său. Acum este momentul în care sporește considerabil interesul pentru practici sexuale extreme, un interes care va culmina în opera lui Sade.

În acest context tortura nu mai trimite către realitățile severe ale destinului sufletului sau ale justiției penale, ci devine o chestiune de maniere. În 1753, Jane Collier publică *Arta chinuirii ingenioase*; titlul ne-ar putea da o idee greșită despre conținutul cărții, care nu este altceva decît o satiră ce își propune să învețe femeile să-și agaseze soții și servitorii.

Pe fondul acestei revizuiri a moravurilor, decuparea unui trup omenesc nu mai este un spectacol demn de un popor civilizat. Și nu e vorba numai de trupuri omenești aici. În Evul Mediu măcelarul este un vecin care își desfășoară activitatea în curte ori chiar în stradă. Modernizarea orașului îl gonește în abator, unde îl regăsim ca muncitor salariat. Carnea sîngerîndă și producția sa sînt din ce în ce mai dificil de observat. Cum canibalismul este greu disociabil de o percepție a dezmembrării corpului, se pune întrebarea dacă aceste evoluții sînt de natură să împingă antropofagul în umbră.

Nu este deloc limpede că răspunsul este simplu. Repulsia față de cruzimile cărnii a fost, fără îndoială, o forță care îl trimite pe canibal în subsolul reprezentărilor colective. Pe de altă parte însă, contrastul cu noua stare a sensibilității îl face pe canibal un personaj excepțional. O dată cu transformarea călăului în funcționar, un singur alt personaj mai împarte cu antropofagul domeniul tranșării corpului: medicul. Chirurgia este această figură a modernității care dezlocuiește practicile punitive ca metodă a vizibilității extreme a corpului. Iar figura extremă a macabrului medical este autopsierul, în legătură cu care apare un folclor nou și sinistru. El este unul din cele două capete ale unui continuu, care are o semnificație legală, însă un conținut medical. La celă-

lalt capăt este criminalul sadic, în incarnarea sa cea mai violentă un canibal urban. Între aceștia, unindu-i, o întreagă nebuloasă de personaje suspecte, care face obiectul unei literaturi și al unui jurnalism de senzație. Ceea ce au ei în comun este că sînt locuitori ai orașului, care nu mai sînt loviți de un stigmat social, care nu mai fac parte dintr-un ordin separat, precum călăii medievali. Amurgul supliciilor și civilizarea moravurilor au eliminat spectacolul cărnii însîngerate, însă ele au coincis cu transformarea canibalului în cetățean. Ritmurile sale nu vor mai fi ritmurile naturii ori ale ceremoniei penale, ci acelea ale muncii și *loisir*-ului.

Fiara cu chip de om

La sfîrșitul secolului al XVIII-lea, potrivit lui Foucault, asistăm la o regîndire a deviantului, un proces în care se formează vastul domeniu al anormalității moderne. Una din principalele sale figuri ar fi aceea a monstrului moral, un personaj care se manifestă mai întîi în perioada revoluționară ca monstru politic. Aici am avea de-a face cu trei formule principale ale anormalității. Primul ar fi monstrul politic primordial, tiranul, care ar fi devenit modelul tuturor celorlalte. Ludovic al XVI-lea ar fi fost, în imaginația revoluționară, transgresorul prin excelență. Al doilea ar fi monstrul popular, multiform, violent și însetat de sînge. În această perioadă, violența populară ia într-adevăr forme șocante, iar acuzațiile de canibalism sînt frecvente. Pornind de la acestea, s-ar contura figura criminalului modern, care s-ar fi format în marginea teoriilor contractului social. Astfel, criminalul este un produs al regresului în starea de natură, pentru că el a rupt pactul social: „Este omul pădurii acela care reapare o dată cu criminalul."[70] Cît despre sursele compoziției acestui personaj, Foucault arată: „Sînt aceste două figuri ale antropofagului — monstrul popular — și ale incestuosului — monstrul princiar — acelea care au servit drept grilă de inteligibilitate, cale de acces către un număr de discipline"; Foucault se referă mai ales la antropologia și psihiatria criminală.

Schema aceasta este pe cît de interesantă pe atît de discutabilă. Monstrul politic despre care Foucault crede că s-a născut în turbulențele Revoluției Franceze are o istorie venerabilă. Canibal și incestuos, acesta este încă tiranul lui Platon. Că poporul ori gloata se pot manifesta mai sîngeros ca o ceată de antropofagi indieni excitați de gîndul răzbunării, și această idee a fost exersată de textele prerevoluționare. D'Holbach* arată, în *Sistemul social*, că omul din popor este „pe de-a întregul un adevărat sălbatic", susceptibil de orice exces. În *Schițe despre istoria omului*, Kames relatează că în 1348, în Burgundia, țăranii răsculați au pus la frigare un nobil și i-au silit soția și fetele, violate în prealabil, să mănînce carnea, după care le-au ucis. Delincventul este descris ca o întoarcere la animalitate și de John Locke, în *Al doilea tratat asupra guvernării*. După el, criminalul, cel care încalcă legea naturală, a declarat război împotriva întregii omeniri, și astfel fiecare are dreptul să îl „distrugă ca pe un leu sau tigru, una din acele fiare sălbatice, cu care omul nu poate trăi în societate sau securitate"[71]. Burlamaqui arată și el, în *Principii de drept politic*, că cel care calcă legea naturală devine un inamic periculos al regnului omenesc.

Legătura dintre criminal și fiară apare în istoria penalității și sub forma simbolică a „aruncării la fiare" (*damnatio ad bestias*). Aceasta era una din pedepsele-standard în Roma antică și era rezervată criminalilor și sclavilor. Despre Caligula, Suetonius afirmă că era atît de pasionat de spectacolul celor sfîșiați în arenă încît, după ce s-au terminat condamnații, a dat ordin să fie aruncați fiarelor spectatori din tribune după ce mai întîi le-a fost tăiată limba pentru a nu mai protesta. Ultima dată cînd această pedeapsă a fost oficial aplicată în Europa a fost probabil în Germania secolului al XVII-lea, cînd niște ursari polonezi au fost condamnați să fie sfîșiați de propriile animale.

Ceea ce se petrece în Revoluția Franceză nu este decît o irupție a unor simboluri anterioare. Este foarte posibil ca

* Paul-Henri Dietrich, baron D'Holbach (1723–1789). Influent filozof francez, a propagat ateismul și materialismul în lucrări precum *Sistemul naturii* (1770).

Foucault să aibă dreptate în aceea că figura anormalului este punctul de intersecție a unor noi domenii ale cunoașterii. Însă ceea ce el nu pare să observe este că în același timp, obsolescența unor reprezentări clasice despre canibal este aceea care semnalează și însoțește nu doar geneza, ci și declinul ori dispariția unor domenii ale cunoașterii savante: dreptul natural, geografia morală a secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea și teoria contractului social. Apropierea dintre animalitate și transgresorul pactului social nu așteaptă epoca Revoluției; ea are origini medievale și va reapărea la Locke și la Rousseau. Este adevărat că autorii anteriori sfîrșitului de secol al XVIII-lea nu descriu sistematic transgresiunile împotriva legii civile ca pe o degenerare morală și fizică. Însă nici nu este nevoie să o facă din perspectiva lor. Pînă în secolul al XVII-lea o teorie a pasiunilor cu un substrat teologic este aceea care elimină necesitatea figurii degeneratului, pentru că ea este fondul pe care se conturează figura păcătosului.

Dreptul de înmormîntare

Privarea de riturile funerare a fost o formă de pedeapsă cunoscută majorității societăților. Ea apare în textele religioase evreiești, unde este menționată ca o pedeapsă pentru apostați, în *Iliada* lui Homer și în *Antigona* lui Sofocle, unde apare pentru prima dată expresia „lege naturală" în discursul prin care este justificată îngroparea unui trup lăsat neîngropat. În perioada creștină interdicția riturilor funerare devine un supliment extrem al penalității. În anul 177, cîțiva creștini din Lyon sînt condamnați de autoritățile romane să fie executați în arena locală. Moartea lor însă nu pune capăt ritualului punitiv. Cadavrele sînt date la cîini, iar rămășițele sînt păzite zi și noapte pentru ca creștinii să nu le poată lua și îngropa. Pînă în secolul al XVIII-lea, pedepsele cele mai grave sînt acelea în care după momentul morții continuă spulberarea rituală a corpului. Vrăjitoria este pedepsită prin arderea pe rug și risipirea cenușii, iar regicidul sau trădarea dau ocazia unor spectacole elaborate în care cor-

pul condamnatului este tranșat în bucăți care sînt apoi expuse în locuri diferite. Chiar și pedeapsa mai comună a spînzurării este suplimentată uneori de abandonarea trupului tîrnat în ștreang pînă la putrezirea sa completă. Ocazional, filozofii justifică asemenea atitudini. Utopicii lui Morus îi pedepsesc pe cei care se sinucid fără aprobarea senatului cu interzicerea înmormîntării sau incinerării: „le abandonează trupul, neîngropat și dezonorat, în cea mai apropiată rîpă"[72].

Privarea de sepultură ajunge la o asemenea preeminență în Occident datorită doctrinei creștine a resurecției. Pedeapsa stabilită în 177 este o încercare calculată de a prezenta creștinilor o evidență copleșitoare a imposibilității resurecției corpului: „... de partea noastră a fost multă jale, pentru că nu am putut îngropa corpurile martirilor... Trupurile, expuse în toate felurile posibile și lăsate neîngropate timp de șase zile, au fost arse de acești oameni răi, iar cenușa aruncată în rîul Rhône..., așa încît nici măcar o singură relicvă a corpurilor lor să nu fie lăsată pe pămînt. Și au făcut asta pentru că au crezut că pot să îl întreacă pe Dumnezeu și să le ia martirilor speranța învierii, după cum ei înșiși au zis: «Să își piardă speranța în înviere... Să vedem acuma dacă mai pot învia și dacă Dumnezeul lor îi mai poate ajuta și salva din mîinile noastre.»"

Alături de asemenea forme extreme ale penalității, teologii mai au de lămurit consecințele, care par similare, ale privării de sepultură în cazul celor care mor în naufragii sau accidente și sînt devorați de peștii din mare, de fiare sau de păsări. Răspunsul unora dintre scriitorii patristici la aceste dificultăți este negarea necesității riturilor funerare pentru resurecția unui trup. În *Cetatea lui Dumnezeu*, Augustin arată că lipsa înmormîntării nu contează pentru un creștin. „Noi sîntem asigurați că fiarele sălbatice nu vor împiedica învierea corpurilor, de pe care nu se va clinti nici un fir de păr." Funeraliile decente și o înmormîntare veritabilă, cu procesiunea sa de jelitoare, sînt mai mult „o consolare pentru cei vii decît un ajutor pentru cei morți". Doctrina resurecției cărnii face inutilă grija metafizică pentru fune-

ralii: „Creștinii sînt asigurați că corpurile lor, cu toate mădularele acestora, vor fi restaurate și înnoite, într-o clipă, nu numai din pămînt, ci și din cele mai mici ascunzișuri dintre celelalte elemente printre care corpurile lor moarte s-au dezintegrat." Pentru Augustin, cadavrele sînt îngropate doar ca un act de pioșenie, ca să ne afirmăm credința în înviere[73].

Augustin și martirii continuă o tradiție filozofică antică a disprețului pentru soarta trupului după moarte. Diogene Cinicul a cerut ca leșul său să fie lăsat păsărilor și fiarelor, pentru a le fi acestora de folos, arătînd că e mai bine ca trupul său să servească unor ființe drept hrană decît să fie lăsat să se descompună. Anaxagoras, întrebat de prietenii săi pe patul de moarte dacă dorește ca corpul să îi fie dus la locul său de baștină, la Clazomenae, i-a asigurat pe aceștia: „Nu e nici o nevoie pentru că din orice loc drumul către lumea de apoi este la fel de lung." Cicero îl amintește în *Tusculanae disputationes* pe Theodorus din Cyrene, care amenințat cu crucificarea de către tiranul Lysimachus, i-a răspuns acestuia: „Rogu-te, îndreaptă-ți abominabilele amenințări către curtenii tăi în livrele stacojii. Pentru Theodorus nu e nici o diferență dacă putrezește în pămînt sau în aer."[74]

Aceste opinii au fost însă marginale, chiar și între contemporanii cinicilor și stoicilor. Juriștii sînt de acord că legile recunosc un drept la sepultură. *Digesta* lui Justinian arată că dreptul de înmormîntare este un drept mai puternic decît dreptul de proprietate: „Este în interesul public, pentru ca trupurile să nu rămînă neîngropate, să se ignore principiul strict [al titlului de proprietate]... pentru că cel mai înalt principiu dintre toate este acela care servește intereselor religiei."[75] Acest gen de stipulații se regăsesc și în dreptul civil modern. Jean Domat* arată că violarea mormintelor, pentru a insulta cadavrele, pentru a le folosi în scopuri interzise ori pentru a le jefui, este o specie de sacrilegiu. De-

---

* Jean Domat (1625–695). Jurist francez, prieten al lui Pascal și apropiat de Școala de la Port-Royal, autor al unuia din cele mai importante tratate de drept din perioada sa, *Legile civile în ordinea lor naturală*.

spre cît de serioase sînt aceste crime putem deduce din faptul că imediat după acestea Domat menționează cea mai gravă din crimele posibile, pe aceea de lezmajestate.

Filozofii și teologii vorbesc și ei de un drept la sepultură. O discuție despre legislația privitoare la înmormîntare apare în *Legile* lui Platon și o analiză filozofică a legilor funerare se găsește în cartea a II-a a *Legilor* lui Cicero. Într-un pasaj în care fuzionează sensibilități opuse, Seneca se întreabă cu privire la rațiunile înmormîntării: „Să presupunem că am găsit într-un loc singuratic corpul tatălui cuiva și îl înmormîntez. Nu am făcut nici un bine, nici omului cu pricina (pentru că ce diferență este pentru el felul în care putrezește?), nici fiului (ce avantaj trage acesta de pe urma acestui act?). Însă am să vă spun eu ce a cîștigat [fiul]. Folosindu-mă pe mine ca instrument al său, el și-a îndeplinit o datorie tradițională și necesară... Totuși acest act devine un beneficiu numai dacă eu l-am îndeplinit nu dintr-un simț al milei și al omeniei care să mă împingă să ascund cadavrul altuia, ci pentru că am recunoscut corpul și am presupus că aduc un serviciu fiului. Însă dacă am aruncat pămînt peste un mort necunoscut, atunci prin acest act nu am creat o datorie pentru nimeni — am acționat doar ca oricine, cu omenie."[76] Lactanțiu afirmă că „cea mai mare operă de pietate este înmormîntarea străinilor și săracilor"[77]. Chiar și Augustin arată, în *De cura pro mortuis*, că fiecare om are o „iubire naturală" pentru propria sa carne care îl face să se teamă de eventualitatea că va rămîne neîngropat[78]. Hugo Grotius dedică un capitol întreg din *Dreptul războiului și păcii* (1625) discutării dreptului de sepultură, ajungînd la concluzia că acesta este un drept care nu poate fi refuzat nici măcar inamicilor, fie ei „privați sau publici". Una din trimiterile sale este la poetul grec Moschion, care ar fi arătat că barbaria Giganților, care mîncau oameni, a făcut ca sepultura să fie introdusă ca o marcă de abolire a acestui obicei brutal. În *Discurs despre originea inegalității*, Rousseau face din dreptul de sepultură un instinct. Că impulsul de a înmormînta morții este natural e dovedit de faptul că pînă și unele ani-

male își îngroapă semenii. Nici un animal „nu trece fără neliniște pe lîngă un animal mort din aceeași specie"[79].

Există așadar un mare curent de opinie care stabilește că există o datorie și un drept, fie civil fie natural, al sepulturii. Problema este a justificării acestui drept. Posibilitatea ca el să fie un drept strict civil nu este una care îi preocupă preamult pe filozofi, pînă în secolul al XVIII-lea, pentru că legile civile sînt, pînă în acel moment, văzute ca fiind întemeiate pe dreptul natural, iar sepultura este considerată un act religios mai degrabă decît unul civil. Dacă există însă

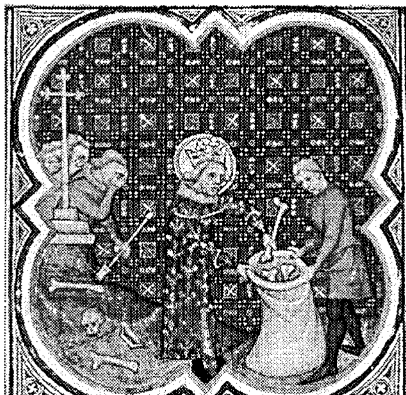


Fig. 10. Sfîntul Louis îngropînd morții (ilustrație medievală)

un drept natural al sepulturii, atunci înseamnă că el trebuie să fie comun marii majorități a popoarelor. Dar acum dificultățile abia încep, pentru că filozofii și călătorii observă că nu toate neamurile par să adere la aceleași standarde funerare. Unele au obiceiuri stranii și atroce, iar altele par să disprețuiască însăși ideea funeraliilor. Acest contrast este cu atît mai vizibil pentru teologii și filozofii creștinătății, cu cît ei cunosc doar două tipuri de rituri funebre: înmormîntarea creștină și incinerarea Antichității greco-romane.

Apare astfel un gen de discurs filozofic cu privire la obiceiurile mortuare care debutează, de regulă, cu un catalog al celor mai extravagante dintre acestea, unde antropofagia este cazul cel mai serios. De la Cicero aflăm că Chrisippus a adunat o mulțime de obiceiuri ciudate, însă „detaliile sînt atît de dezgustătoare, încît limbajul le evită cu oroare". În Hyrcania, populația crește cîini pentru a devora cadavrele stăpînilor lor morți; fiecare ține cîți poate, după rang și posibilități[80]. Din *Istoriile* lui Herodot știm că în nord trăiește un popor, Issedones, care prepară o mîncare din amestecul de carne de om muribund și de animale. Craniul mortului este curățat, poleit și folosit apoi ca un obiect de cult, în banchete anuale oferite în onoarea celui dispărut. „Fiecare fiu procedează astfel cu tatăl său, exact așa cum grecii organizează aniversări ale morților."[81] Antropofagii amintiți de Struys nu își îngroapă morții, pentru că îi păstrează pentru „o folosință mai bună". Ei își raționalizează moravurile, replicînd celui care le reproșează că își mănîncă aproapele că opinia și obiceiul sînt cele care fac ca un lucru să fie bun sau rău și că nimeni care urmează aceste lumini nu poate păcătui. La Mothe Le Vayer menționează, în *Mici tratate sub formă de scrisori*, obiceiul unor indieni americani care pisează oasele părinților lor și le amestecă în băutură. Pufendorf include, în *Dreptul naturii și națiunilor*, o enumerare exhaustivă a unor ritualuri stupefiante, din care nu lipsește canibalismul. Și literatura de călătorie din epoca Luminilor dezvăluie existența unor datini ciudate. Lafitau dedică un spațiu considerabil chestiunii sepulturii în *Moravurile sălbaticilor americani comparate cu moravurile primelor timpuri.* Mulți indieni, precum altădată sciții și majoritatea popoarelor barbare, sînt antropofagi și nu acordă decedatului alt mormînt decît stomacul, susține el. În volumul al II-lea al lucrării, un capitol prezintă obiceiuri din Indii: mumificare, afumarea cadavrelor, sacrificii omenești și procesiuni cu morți în spinare.

În aceste condiții, întrebarea firească este dacă există un drept natural al sepulturii. Și presupunînd că există un asemenea drept, prescrie oare acesta înmormîntarea, așa cum

o cunosc creștinii, ca singura formă acceptabilă? Aceste întrebări se ridică în special în legătură cu antropofagia. Pe de o parte, consumarea unui corp de către antropofag pare să fie negarea cea mai absolută a sepulturii. Pe de altă parte, încă din sursele antice, unele popoare justifică antropofagia ca un substitut al îngropăciunii, avansînd argumente care reconstituie consumarea decedaților ca pe un act de pietate. În fine, o altă chestiune evocată de teoria dreptului natural al sepulturii este aceea privitoare la consecințele teologice sau juridice ale negării unei sepulturi civilizate.

Descoperirea antropofagiei și riturilor de înmormîntare din Lumea Nouă este ocazia unor discuții despre dreptul de înmormîntare avînd o considerabilă miză politică. Un tratament ingenios al acestui subiect se găsește în *Despre legile dietei* (1538) a lui Francisco de Vitoria*. După el, înmormîntarea este un drept recunoscut de legea naturală[82]. Acesta ar fi însă încălcat dacă s-ar admite practica consumului de carne de om. Mai mult, canibalismul ar apărea ca o injustiție (*iniuria*) la învierea corpului, pentru că trupurile oamenilor ar fi amestecate unele cu altele. În fine, a-i îngropa pe cei morți este un act de compasiune, iar a-i priva de îngropăciune este o lipsă de pietate. În măsura în care sînt antropofagi, indienii din America se fac așadar vinovați de crime împotriva naturii.

Dreptul la sepultură este un subiect prezent și în tratatele de drept natural modern. Pufendorf observă că dreptul de sepultură face parte din datoriile umanității. Barbeyrac notează însă că acest lucru este destul de dificil de susținut, atîta vreme cît Pufendorf însuși enumeră o serie de obiceiuri funerare din cele mai aberante. Varietatea aceasta nu îl duce pe Barbeyrac să nege că există un drept universal al sepulturii, ci doar la supoziția că acesta nu a fost explicat judicios. După el, dacă un lucru nu este avantajos societății omenești în general, el este interzis de dreptul natural,

* Francisco de Vitoria (1492–1546). Unul din cei mai importanți scolastici spanioli, profesor la Salamanca, exponent major al teoriei războiului just.

chiar dacă unele popoare îl practică. Acesta este cazul cu furtul la spartani și adulterul la mesageți. Mai departe Barbeyrac folosește modelul tradițional al discuției despre înmormîntare. Este uman să nu lăsăm cadavrele să putrezească la soare sau să le lăsăm pradă animalelor, pentru că acesta e un spectacol înfiorător pentru cei vii, și produce un efect nefast (*dommage réel*), prin infectarea aerului, atît de dăunător sănătății. Chiar și persoanele cele mai indiferente trebuie să îngroape morții din acest motiv. Unii, precum Thomasius, au discutat legile care interzic sepultura ca o pedeapsă pentru unele crime, și au susținut că un mort nu simte nimic. Însă e posibil să îi faci un rău cuiva chiar și în această stare, cum este cazul cu un copil din sînul mamei sale sau cu un nebun, fără ca vreunul dintre aceștia să aibă conștiința acestui lucru. Ni se spune că mortul nu mai este, dar rațiunea nu are o certitudine absolută asupra acestui lucru, așa încît e suficientă posibilitatea ca sufletul să mai existe. Chiar făcînd abstracție de imortalitatea sufletului, nu păcătuiesc cei care calomniază o persoană moartă? Refuzul sepulturii e un prilej de război drept din partea rudelor sau prietenilor mortului, iar dreptul războiului nu se întinde pînă la a refuza sepultura dușmanilor, ceea ce ar fi o cruzime barbară[83].

Nu toți autorii prezintă popoarele primitive ca pe păcătoși împotriva naturii și lui Dumnezeu prin obiceiurile lor de înmormîntare. Marco Polo scrie despre un regat în Asia în care oamenii se strîng în jurul unui bolnav, îl sufocă, după care îl fac bucăți, îl gătesc și îl mănîncă la un ospăț unde participă vecinii și prietenii defunctului. Această relatare este evident inspirată de Herodot, însă Marco Polo mai adaugă cîteva detalii care vor avea o carieră notabilă. Antropofagii săi cred că dacă un om ar fi lăsat să își ducă boala, carnea sa s-ar transforma în viermi, care apoi vor muri de foame, lucru care va aduce mari suferințe sufletului. Ei îngroapă cu grijă oasele, ca fiarele să nu se atingă de ele[84]. Lafitau susține că majoritatea sălbaticilor indieni își îngroapă totuși morții, precum popoarele creștine. Privarea de sepultură este pentru americani o infamie și o pedeapsă crudă.

Ei își păzesc cimitirele pentru ca nici măcar animalele sălbatice să nu dezgroape cadavrele. Cum rămîne însă cu datinile stranii pe care Lafitau le-a prezentat? Acestea nu își au originea într-o perversiune fundamentală a naturii, ci mai curînd într-o idee greșită pe care indienii și-o fac despre unele virtuți. E adevărat, recunoaște Lafitau, că există națiuni care își ucid și își mănîncă bătrînii, însă ele își închipuie că astfel le fac un bine. Aceasta este o pietate rău înțeleasă, admite el, „însă este o pietate colorată totuși de o oarecare umbră de rațiune", pentru că ele cred că o asemenea sepultură e mai onorabilă decît să îi lase pradă viermilor[85].

În cazul lui La Mothe Le Vayer, discuția despre dreptul la sepultură îl duce la o denunțare a exceselor rafinamentului funerar. În *Ultimele mici tratate în formă de scrisori* el avansează o serie de teze radicale. Oricît ar fi de frumoase mormintele pe dinafară, pe dinăuntru ele conțin tot putreziciune. Filozofii au arătat, împotriva opiniei populare care susține că sepultura e onorabilă, că există popoare întregi care abandonează cadavrele animalelor. Și în această privință, termenul mediu dintre două extreme, despre care vorbește și Aristotel, este cel mai bun, crede filozoful francez. Nu trebuie prea multă ostentație în funeralii. Este foarte bun obiceiul din Turcia și din China, care cere ca cimitirele să fie în afara orașelor. Medicii care nu vor să prejudicieze sănătatea celor vii prin interzicerea înmormîntării în biserică au o intenție lăudabilă, care uneori e greșit interpretată, pretinde el.

Pe fondul necredinței crescînde a secolelor XVII–XVIII, nu este surprinzător că unii scriitori radicali își îndreaptă atacul asupra teoriilor tradiționale ale sepulturii. În *Statele și imperiile din Lună* (1657), Cyrano de Bergerac* descrie o procesiune funebră pentru cineva care a fost condamnat cu douăzeci de ani în urmă să moară de moarte naturală[86]. Pă-

---

* Savinien Cyrano de Bergerac (1619–1655). Scriitor și libertin francez, principalele sale opere (*Istoria comică a statelor și imperiilor din Lună* și *Istoria comică a statelor și imperiilor de pe Soare*) au fost publicate postum, în 1656 și 1662.

mînteanul se miră, însă un localnic îl asigură că înmormîntarea este o pedeapsă grea. Este clar că intenția lui Cyrano este de a scrie, în fond, despre riturile funerare creștine din perspectivă comparată. Cînd cineva îmbătrînește pe Lună, el convoacă un fel de adunare, unde cere votul prietenilor săi pentru a muri. Avem de-a face aici cu un fel de contractualism inversat, unde scopul pactului este nu conservarea membrilor săi, ci tocmai ratificarea renunțării la dreptul la viață. O dată această aprobare obținută, o petrecere este organizată a doua zi, unde fiecare se așază după rang, și unde cel mai drag prieten al victimei, după ce îl va fi „sărutat tandru", îi înfige un pumnal în inimă. „Amantul" — aflăm mai departe — nu scoate pumnalul din rană și nu își desprinde buzele de cele ale tovarășului său pînă ce acesta nu moare. O specie de stoicism, așadar, colorată de homosexualitate. După acest moment pumnalul e retras, iar amantul „închide cu gura sa rana, îi bea sîngele și suge pînă cînd nu mai este nimic de băut". Mortul e dus pe un pat, unde și alții se dedau la aceeași îndeletnicire. Sătui, urmează o orgie unde fiecărui tovarăș i se aduce, pentru „patru sau cinci ore", o fată de 16 sau 17 ani. Petrecerea se prelungește apoi cîteva zile, timp în care ei nu se hrănesc decît cu carnea crudă a mortului. Scopul acestui ritual ciudat este recuperarea substanței amicului mort, despre care ei presupun că ar putea să renască, în urma „îmbrățișărilor" la care s-au dedat canibalii.

În epoca Luminilor, filozofii revin pe Pămînt cu atacuri directe împotriva dreptului de sepultură. Cornelius de Pauw arată, în *Cercetări filozofice despre americani* (1772), că acest drept este bazat doar pe un sentiment al celor vii. Modalitatea în care „elementele brute și materialele unui corp care este privat de organizarea sa intimă și de sensibilitate" se descompun este „fără îndoială, o acțiune indiferentă în sine". Nu este nici o diferență, crede filozoful nostru, dacă „viermii, irochezii sau canibalii sînt aceia care rod un cadavru". Articolul *Carne* din *Enciclopedia Yverdon* pare să îl plagieze pe de Pauw. Ritualul de înmormîntare are un rol al lui, însă numai unul psihologic. Unele acțiuni, indiferen-

te în realitate, încetează să mai fie astfel în contextul ordinii civile sau sociale. În acest caz, legislatorii trebuie să țină seama că oamenii se conduc mai mult după prejudecăți decît după legi, motiv pentru care ei au prevăzut ca morții să fie respectați, pentru că, în cele din urmă, și cei vii să fie respectați, morții fiind o imagine a celor vii, în viziunea celor mai mulți. Filozofia iluministă, în lupta sa contra prejudecăților, acceptă un rest de iraționalitate, atîta vreme cît aceasta este traductibilă în regimul utilității publice[87]. Reluînd argumente pe care le găsește probabil în de Pauw, Brissot de Warville* arată că unui indian i s-ar părea ciudat să ne vadă că îngropăm „cadavrele sîngerînde" ale dușmanilor, în loc să îi mîncăm. După el, sălbaticii au un drept natural asupra cadavrelor celor uciși similar celui pe care îl au corbii și viermii. În ultimă instanță, este utilitatea aceea care dictează recursul la corpul mort: „Eh! și de ce nu s-ar hrăni [cu leșuri]?" Moleculele organice, explică Brissot, servesc la nutriție și la propagarea speciei, deci tot așa cum lupul mănîncă lup, omul are voie sa mănînce om[88].

În articolul *Antropofagi* din *Dicționarul filozofic*, Voltaire include o discuție despre înmormîntare care este în același timp o legitimare a canibalismului. În 1725, pretinde el, au fost aduși la Fontainebleau patru sălbatici de pe Mississippi, „cu care am avut onoarea să mă întrețin". De la acești filozofi rustici savantul francez a dorit să afle dacă au mîncat oameni. O „damă din acele locuri" a răspuns „naiv" că da. „Am părut puțin scandalizat; ea se scuză arătînd că e mai bine să îți mănînci inamicul mort decît să îl lași pradă fiarelor și că învingătorii merită să aibă prima alegere." Noi, în Europa, comentează Voltaire, ne ucidem semenii după care îi lăsăm în „bucătăria corbilor și viermilor. Aici e oroarea, aici e crima; ce contează dacă, după ce ești ucis, ești mîncat de un soldat, sau de un corb ori un cîine?" Problema, așa cum o vede Voltaire, este că în lumea civilizată noi îi respectăm mai mult pe morți decît pe cei vii. „Națiunile nu-

* Jacques Pierre, Brissot de Warville (1754–1793). Scriitor și om politic francez.

mite civilizate [*policées*] au dreptate să nu îi pună pe dușmanii lor învinși în oală, pentru că... atunci ne-am mînca în curînd compatrioții, ceea ce ar fi un mare inconvenient pentru virtuțile sociale."

Argumentele filozofilor Luminilor nu sînt altceva decît o reluare, într-un context modern, a unora dintre tezele ostile sepulturii proferate fie de filozofii păgîni, fie de scriitorii patristici. Acest lucru este evident și în transformările teoriei privitoare la corpul omenesc ca hrană a viermilor, o temă intens amintită în Evul Mediu și care revine în forme noi. În *Dialoguri despre religia naturală* Hume arată că natura este un fel de univers hobbesian, unde „un război perpetuu se desfășoară între toate creaturile vii... cei mai puternici îi transformă în pradă pe cei mai slabi și îi mențin în teroare și anxietate. Cei slabi, la rîndul lor, îi transformă uneori pe cei puternici în prada lor... Să considerăm nenumărata rasă a insectelor, care se înmulțesc pe corpul fiecărui animal, sau se învîrt în jurul lui și își înfig acele în el. Aceste insecte au și ele pe unele mai mici care le chinuie [la rîndul lor]. Și tot așa, înainte și înapoi, deasupra și dedesubt, fiecare animal e înconjurat de inamici, care îi caută neîncetat mizeria și distrugerea"[89]. Virey* pretinde că natura este o scenă a carnajului universal, unde creaturile se mănîncă una pe alta[90]. Într-o anexă la lucrarea sa, el prezintă o viziune terifiantă despre om ca ființă muritoare, ai cărui inamici cei mai teribili, care îl rod de viu, sînt paraziții, viermii și insectele. Aceste imagini ale unor organisme care parazitează alte organisme, la infinit, sînt evident influențate de descoperirile microscopice.

Atacurile filozofice asupra dreptului la sepultură au fost una dintre rațiunile pentru care acesta a fost eliminat din arhitecturile dreptului natural, chiar înainte ca această știință să intre în declin, în secolul al XIX-lea. O alta este apariția unor noi atitudini în fața morții. Așa cum arată Robert Favre, în secolul al XVIII-lea moartea și-a pierdut prestigiul. Imaginile morții rămîn, însă omul poate trăi mai blazat de

---

* Julien-Joseph Virey (1775–1846). Filozof și savant francez.

acum înainte printre ele[91]. Cultul asociat cadavrului începe să se relaxeze, după cum o dovedește și o remarcă a lui Mercier, în *Tablou al Parisului*: „Îndată ce careva își dă duhul, este înșfăcat cald încă din patul său; cei din jur nu fac altceva decît să se debaraseze de corpul său." În *Robinson Crusoe*, naufragiatul englez îi poruncește lui Vineri să strîngă resturile unui ospăț canibal, să facă o grămadă și să le ardă. Defoe nu explică de ce rămășițele au fost arse fără nici un fel de ceremonie și nu îngropate; este posibil ca absența sepulturii să fie intenționată, fiind vorba de resturile unor canibali.

Atitudinile moderne în fața morții și sepulturii, mai pragmatice și mai expeditive, au fost pregătite de discursul filozofilor, în care problema antropofagiei joacă un rol central și în care sînt recuperate teorii stoice, cinice și patristice. Pentru Christian Wolff, ca și pentru o lungă tradiție cazuistică ce îl precedă, este permis uneori să ignorăm dreptul de înmormîntare atunci cînd acesta vine în contradicție cu dreptul conservării vieții. Este adevărat, susține Wolff, că dreptul natural nu acordă nimănui dreptul să ucidă pe altcineva pentru a se hrăni cu carnea lui. Aceasta se întîmplă pentru că dreptul natural ar conține o poruncă ce interzice homicidul. Dacă există corpuri omenești care nu au fost ucise cu intenția de a fi mîncate, cum ar fi, spre exemplu, cele de pe un cîmp de bătălie, „dreptul natural comun" nu interzice hrănirea cu ele, pentru că în fond acesta este un aliment convenabil corpului nostru. Aceasta repugnă doar „legii naturale perfective", pentru că ne face să dobîndim o obișnuință de ferocitate, ale cărei consecințe sînt periculoase. Dar dacă orice altă hrană lipsește, nimeni nu poate contesta că carnea unei persoane, la moartea căreia nu am luat parte, nu poate să ne servească nouă drept aliment. Pe de altă parte, nu putem să mîncăm morții sub pretextul că astfel le acordăm sepultura[92].

Tratamentul pe care Wolff îl acordă dreptului la înmormîntare este destul de tipic. Deși nu putem face la modul propriu rău morților, putem păcătui împotriva memoriei lor ori împotriva angajamentelor pe care ni le-am luat față de

ei[93]. Trebuie să luăm cadavrele din locurile frecventate de oameni și să nu le tratăm ca pe cadavrele animalelor, lăsîndu-le să putrezească sub cerul liber. Acest drept este universal și de el trebuie să se bucure chiar și inamicii noștri. Este permis conform dreptului natural să ardem cadavrele, însă dreptul perfectiv ne prescrie să le îngropăm, pentru că este mai comod. În acest punct, Wolff inserează un argument care ne arată că dreptul de sepultură a glisat din teritoriul dreptului natural în acela al dreptului civil. O dată stabilit că leșurile trebuie îngropate, Wolff arată că în starea naturală este permis să îngropăm un mort oriunde. Însă o dată cu stabilirea proprietății pe bază de consimțămînt, trebuie să îl ducem în locurile destinate anume sepulturii[94]. Care anume sînt acestea este evident o problemă care ține de legea politică. O dată cu intrarea omului în societate, ceea ce era odată doar o datorie naturală a început să devină un act animat de voința unui suveran.

Naționalizarea cadavrelor

Secolul al XVIII-lea este momentul în care apare o doctrină ce va domina reflecția morală a modernilor: utilitarismul. Istoriile filozofiei morale îl descriu, concis, ca o teorie bazată pe „calculul utilității", care legitimează normele în funcție de utilitatea lor socială. La rîndul său, acest calcul este posibil pentru că fiziologia morală a omului este simplificată, cel puțin în utilitarismul timpuriu, la un model al „durerii și plăcerii". Durerea și plăcerea ar fi două senzații simple, opuse și măsurabile, de unde ideea unui calcul precis al consecințelor actelor omenești. Utilitarismul este descris, în fine, ca o doctrină seculară, ce se substituie sistemelor morale inspirate de teologie.

Ceea ce istoriile nu explică satisfăcător este succesul extraordinar al utilitarismului. Argumentații bazate pe utilitate, publică sau privată, apar încă din Antichitate. Acest gen de argumente devin foarte atrăgătoare, desigur, în momentul în care, în timpul Luminilor, apare o psihologie simplă și eficientă, bazată pe teoria despre idei a lui Locke. Aceas-

ta este perioada în care, înainte de Bentham, se formează o școală franceză a utilitarismului, care avansează explicații radical seculare ce folosesc un model simplu al senzațiilor.

Problema care trebuie lămurită este aceea a raporturilor dintre utilitarism și teoriile drepturilor naturale, înainte de declinul acestora din urmă. Într-adevăr, utilitarismul radical al senzualiștilor francezi se formează într-un mediu în care argumentele dreptului natural au un statut bine definit. Dacă justificările utilitariste au putut fi privite ca plauzibile, atunci acest lucru trebuie să se fi întîmplat în cursul unei substituiri, măcar parțiale, a explicațiilor tradiționale ale jusnaturalismului.

Simplu de descris într-o manieră foarte generală, acest proces nu este unul fără complicații. El a fost prezentat de istorici ca unul de opoziție între două mari sisteme, ceea ce nu este întocmai exact. Mai întîi, pentru că argumentele care fac apel la utilitate coexistă multă vreme cu cele bazate pe dreptul natural. Acest lucru este vizibil de la marii juriști ai dreptului natural pînă la finele secolului al XVIII-lea, cînd oratorii și pamfletarii Revoluției Franceze amestecă fără inhibiții utilitarismul cel mai primitiv cu exaltarea drepturilor naturale. În fond, nu există un motiv profund pentru care o teorie a utilității ar trebui să se dispenseze de o noțiune a legii naturale. Dimpotrivă, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, noțiunea de „lege a naturii" este interpretată, în cîmpul filozofiei morale, într-o manieră din ce în ce mai influențată de științele naturii. Această schimbare se face în detrimentul înțelesului tradițional, de dictat al rațiunii. Acum, legea naturii morale este asimilată legilor universului mecanic, ceea ce permite acestei versiuni „științifice" să coexiste cu, și chiar să presupună, o teorie seculară a utilității senzațiilor omenești. Motivul pentru care istoricii au preferat să pună în evidență mai curînd opoziția dintre dreptul natural și utilitarism se datorează probabil lui Bentham, care își prezintă versiunea sa de utilitarism într-o opoziție vehementă față de filozofia jusnaturalismului.

Această reconstrucție istorică a unui antagonism net între două sisteme nu este suspectă doar pentru că pierde din

vedere complexitățile reale ale unei evoluții istorice, ci mai ales pentru că ocultează unele dintre semnificațiile reale ale acesteia. Din perspectiva acestui utilitarism sterilizat, pentru uzul contemporanilor, unele din preocupările și obiectele cercetării utilitarismului primitiv ne sînt inaccesibile. La originile sale, utilitarismul se constituie într-o intimitate profundă cu argumentele și obiectele dreptului natural. Pe acesta trebuie să îl interogăm pentru a ajunge la intențiile originare ale primilor filozofi ai utilității publice.

Or, dacă privim dinspre această teorie a drepturilor naturale înspre filozofia morală mai modernă, o diferență fundamentală devine imediat evidentă. Tabla de materii a celor două este foarte diferită. Aici nu avem de-a face doar cu o diferență retorică, ci una de esență. Obiectele, metoda și scopul filozofiei morale clasice sînt diferite.

Aici avem de-a face cu o problemă foarte generală, care poartă asupra bunei înțelegeri a istoriei ideilor în general, așa încît să ne fie permisă o scurtă digresiune. Filozofia morală contemporană, în măsura în care mai există una, se construiește în jurul unor „argumente". Aceste argumente pot fi considerate fie relativ izolat, în funcție de presupusele lor merite logice, fie în „contextul" lor, social sau istoric. Problema este că atunci cînd interogăm astfel textele clasice, pierdem din vedere ceea ce este cheia de boltă a oricărei interpretări de anvergură: anume că sînt sistematice. Nu absolut toate și nu în aceeași măsură, însă multe din ele, cel puțin acelea care sînt scrise cu o intenție teoretică, savantă, sînt sistematice în structura și în referințele lor. Textele clasice, așadar, au o arhitectură care trebuie luată în serios. A culege de ici și de colo niște „argumente" riscă să se transforme într-o întreprindere care falsifică nu doar sensul textelor clasice, ci s-ar putea să ne închidă accesul la adevărul moral spre care acestea ar putea să trimită.

O dată ce convenim să considerăm cu atenția cuvenită structura scrierilor clasice, nu putem să nu observăm cît de diferită este ea de aceea a eticii profesioniste de astăzi. Într-adevăr, nici nu este clar dacă există o structură a acesteia din urmă sau dacă ea mai ascultă de vreun model eminent.

În cazul textelor clasice, structura, vizibilă de obicei în tabla de materii, este diferită nu doar în ordinea tratării unor subiecte, ci mai ales în alegerea lor. Această diferență a universului de discurs se cere explicată, înainte de a putea să estimăm semnificația unor „argumente" izolate.

Cu aceasta am revenit la problema noastră. De două secole încoace, în filozofia morală modernă anumite subiecte fie nu sînt tratate, fie au dobîndit un statut perfect marginal. Dacă despre discuția asupra dreptului de pedepsire s-ar putea susține că ea doar și-a schimbat conținutul, despre dreptul la sepultură trebuie să observăm că el a dispărut dintre preocupările identificabile ale eticienilor.

Cum anume s-a petrecut acest lucru? Are el o semnificație filozofică notabilă? Dreptul de sepultură a fost, așa cum am văzut, unul din subiectele formulabile, din perspectivă clasică, doar în limbajul dreptului natural. Tăcerea utilitarismului modern și a filozofiei morale contemporane în ansamblu nu trebuie construită doar ca o indicație că unele din subiectele tradiționale sînt „depășite" ori lămurite cumva. Dimpotrivă, această tăcere trebuie explicată la rîndul său pentru a-i înțelege atît sensul cît și posibilitatea. În virtutea căror rațiuni dreptul de sepultură a fost scos din sumarul eticii moderne? Această întrebare ne poartă spre un orizont de semnificații mai generale. Dacă înțelegem cum această ieșire s-a operat, atunci s-ar putea să înțelegem unele din forțele și intențiile profunde care stau la originea actualei noastre table de priorități morale.

Trebuie să evităm să considerăm că doar o mutație a sensibilităților poate explica discreția cu care acest drept a fost tratat de la sfîrșitul Iluminismului și pînă acum. Epoca modernă este una în care fascinația pentru morbiditate este o componentă a culturii maselor. Dispariția tematicii sepulturii trădează altceva decît un implauzibil tabu cultural. Declinul tratamentelor filozofice ale implicațiilor extreme ale dreptului de pedepsire și sepulturii este posibil doar ca declin sau transformare în ideea dreptului natural, de provincia căruia aparțin. Trupul condamnatului, al martirului, ori cadavrul sînt părți ale unui discurs despre legea naturală,

ale cărui argumente trebuie fie ignorate, fie confruntate pentru a ajunge la pozițiile moderne. Așa se face că istoria originilor utilitarismului nu poate fi separată de uitarea sau revizuirea argumentelor clasice asupra cadavrelor și a antropofagiei funerare.

O justificare a canibalismului bazată pe utilitate apare sporadic încă din textele antice. Herodot descrie niște indieni care sînt nomazi și mîncători de carne crudă. Cînd unul dintre ei se îmbolnăvește, fie că e bărbat sau femeie, cei apropiați lui îl ucid, arătînd că e păcat să se irosească prin boală atîta carne. Omul e ucis și dacă neagă că e bolnav, ceea ce pare să arate că atracția unui prînz extrem ține de rațiuni mai profunde decît cele utilitare. Ei își ucid și bătrînii, însă nu mulți ajung la această vîrstă, pentru că sînt omorîți și mîncați la primul semn de boală[95].

Vechi sînt și primele referințe care arată că trupul și sepultura au intrat în contact cu un regim ilicit al profitului și utilității. Într-un capitol intitulat Despre *violarea mormintelor și a gropilor* din *Istoria popoarelor nordice* (1555), Olaus Magnus* arată că sub pretextul căutării de comori ori de salpetru, se deschid morminte. „Ce ar spune părinții și strămoșii noștii [dacă ar vedea așa ceva]? Pînă și barbarii păgîni au obiceiul de a respecta aceste rămășițe, pe care le lasă să zacă în pămînt. Ce sălbăticie demnă de niște cîini!" Lafitau arată că conchistadorii, în aviditatea lor, au profanat mormintele indienilor pentru a căuta comori. Indienii i-au implorat să ia doar aurul și să lase în pace rămășițele omenești; aceasta se petrece, crede Lafitau, pentru că aceste popoare au o idee despre resurecția morților[96]. Dreptul canonic stipulează împotriva diviziunii cadavrelor. În 1299 o bulă a papei Bonifaciu al VIII-lea, *Detestande feritatis*, condamnă practica îmbucătățirii morților, pentru a fi îngropați în mai multe locuri sfințite deodată, și pe aceea a dezmembrării și fierberii pentru a separa oase ce urmau a fi aduse înapoi din

* Olaus Magnus (1490–1558). Istoric și geograf suedez, a trăit la Roma din 1537.

cruciade. Aceste obiceiuri „îi umplu pe credincioși de oroare și ne șochează auzul".

Ideea după care cadavrele omenești ar avea în sine o valoare măsurabilă economic este relativ recentă, probabil nu mai veche de sfîrșitul secolului al XVII-lea[97]. Desigur, există excepția relativă a relicvelor și aceea a disecțiilor medicale. Evul Mediu cunoaște și chiar tolerează traficul de relicve, iar furtul acestora era practicat de adevărate bande specializate. Însă aici avem de-a face cu ceva care transcende fragmentul de corp omenesc, care în nici un caz nu era considerat unul comun. Este reziduul de divinitate cel care suspendă putrefacția naturală și care este semnificativ. Epoca modernă introduce leșul ordinar în circuitul valorii. În Anglia, această evoluție este legată de avîntul anatomiei medicale în condițiile în care există un deficit al ofertei de corpuri, datorită restricțiilor legale referitoare la cota de cadavre de criminali care puteau fi apropriate anual de breasla chirurgilor. În secolul al XVIII-lea disecția este folosită ca un multiplicator al pedepsei capitale, fiind decisă de judecători. Spaima pe care sentința disecției pare să o fi indus condamnaților nu vine în primul rînd de la ideea că corpul s-ar înfățișa dezmembrat la Judecata de Apoi, cît mai ales din faptul că spînzurarea era reputată că nu este întotdeauna letală[98].

În aceste condiții, sub presiunea progresului, statul organizează un spațiu legal în care cadavrul omenesc dobîndește o utilitate precisă[99]. Acte ale Parlamentului englez stabilesc, în secolele XVIII–XIX, drepturile tagmei medicale relative la disecții și adresează chestiunea traficului privat de cadavre omenești dirijat de grupurile organizate de „resurecționiști". Primele reglementări au fost interpretate pe fondul unei ostilități de clasă. După ce prima *Lege a Anatomiei* a fost publicată în 1828, pensionarii azilurilor de săraci au intrat în panică, crezînd că sînt destinați disecției, după moarte. Tot aceștia credeau că sînt forțați să devină canibali, fiind serviți cu „supă anatomică" [*Natomy Soup*] preparată cu resturi omenești și de animale precum pisici și măgari. În 1832, o altă lege privitoare la anatomie stabilește că sînt săracii, mai curînd decît criminalii, sînt cei ale căror cor-

puri vor fi destinate disecției. Percepția aceasta ne arată că teama de disecție a claselor de jos și asociațiile acestei operații cu antropofagia au ajuns și pe țărmurile europene. Cu o sută de ani înainte, părintele Labat* notase în *Călătoria cavalerului Des Marchais în Guineea, insulele vecine și în Cayenne* (1731) că negrii îi consideră pe albi antropofagi, neputîndu-și explica altfel de ce medicii albilor recurg la disecție. Aceasta este o operație utilă, protestează Labat, pentru că altfel ar fi imposibil să se cunoască motivele morții atîtor sclavi negri. Aceștia preferă să se arunce în mare sau să moară de foame decît să ajungă, cred ei, într-o țară în care există măcelării publice de carne de om. În ce privește originea acestor zvonuri, ele au fost lansate, speculează Labat, de rivalii albi ai francezilor[100].

Modelul anatomic devine interesant în această perioadă nu numai pentru că el este purtătorul unui adevăr științific, ci și pentru că anunță un adevăr moral. *Tratatul despre pasiuni* al lui Descartes este o tentativă de a construi pe baze anatomice o știință a moralei. În *Tratat despre natura umană*, Hume îl compară pe filozoful moral cu anatomistul care disecă corpuri[101]. Există „ceva hidos", admite el, în genul de lucruri pe care aceștia le prezintă.

O dată ce implicațiile științifice și etice ale anatomiei sînt stabilite, debutează, în secolul al XVIII-lea, un proces de naționalizare a cadavrelor. Leșul omenesc devine o resursă într-un sistem al puterii și al cunoașterii specific statului birocratic modern. Pentru aceasta, este necesar ca unele dintre vechile sensibilități să fie excizate. Într-una din rarele legitimări ale disecției de dinaintea secolului al XVIII-lea, aceea din *Ultimele mici tratate sub formă de scrisori*, La Mothe Le Vayer nu face apel la utilitate și la dreptul natural pentru a apăra disecția, ci la virtuțile morale. Sfîntul Francisc de Sales nu ar fi dat niciodată dovadă de mai multă milă față de aproapele său decît atunci cînd și-a lăsat corpul chirurgilor, pentru a le fi util în instrucția lor. Un secol mai tîrziu, articolul *Cadavru* din *Enciclopedia Yverdon* (1771) scoate

---

* Jean-Baptiste Labat (1664–1738). Misionar și savant dominican.

în evidență cîștigul științific. Deschiderea cadavrelor este foarte avantajoasă pentru progresul medicinei, așa cum ar fi arătat și „domnul La Mettrie*". „Nu e suficient un examen superficial, trebuie răscolite viscerele." Această profunzime este cuplată cu o anexare a artei anatomice la autoritatea de stat, ca opusă autorității tradiționale. Supraviețuirea oamenilor și progresul în arta de a-i vindeca sînt obiecte atît de importante pentru o societate civilizată [*bien policée*], continuă articolul, încît preoții nu ar trebui să primească cadavrele decît din mîna anatomistului. Cîte fenomene pe care nu le știm, și pe care le-am ignora pentru totdeauna, pentru că nu e decît disecția frecventă a cadavrelor care să le dezvăluie! — exclamă extaziat autorul. Articolul conchide cu o observație ce ne arată că unul din postulatele clasice ale dreptului natural este pe cale să fie corectat. Oamenii se preocupă îndeajuns de propria lor supraviețuire, susține autorul. Lucru deloc surprinzător, mai ales că aceasta este o teză comună a dreptului natural. Însă articolul arată că acest imperativ este „neglijat de societate". Statul începe să se impună acum ca suport și agent al unor drepturi tradițional atașate individului sau grupurilor tradiționale.

Christian Wolff stabilește și el că disecția este necesară și justificată dacă e făcută pentru a spori cunoașterea structurii corpului omenesc și pentru a preveni sau vindeca maladiile. Rezultă o cunoaștere a perfecțiunii Creatorului în operele sale care ne duce la glorificarea sa[102]. Disecția cadavrelor este „permisă din punctul de vedere al naturii", după cum e permis să preparăm materiale anatomice sau schelete. Nu e nimic în toate acestea care să fie împotriva onoarei datorate umanității. Însă acest drept are limitele lui la Wolff, pentru că excesul său contrazice dreptul la înmormîntare. După ce terminăm disecția, arată el, trebuie să îngropăm piesele pe care nu ne propunem să le conservăm. Cele două principii ale dreptului divizează aici corpul, la modul propriu, și își apropriază bucățile. În finalul discu-

* Julien Offroy de La Mettrie (1709–1751). Ateist și filozof materialist francez, cunoscut pentru lucrarea sa *Omul mașină* (1747).

ției sale, Wolff adaugă că nu e permis, sub nici un pretext, să disecăm oameni vii.

Justificarea disecției este doar unul din elementele procesului care dizolvă cadavrul dreptului natural în acidul utilității publice. Un altul este descoperirea unei utilități practice a părților corpului omenesc. În *Enciclopedie* (1751), în articolul *Piele*, citim o rețetă pentru tăbăcirea pielii de om. Aceasta poate fi pregătită „la fel ca pielea patrupedelor". Tot ce trebuie este un amestec de sare, vitriol și alaun, în care se introduce pielea, după ce este curățată de grăsime. Tonul articolului este neutru. Un chirurg din Paris a donat cabinetului regelui o pereche de pantofi „destul de rari" confecționați din piele de om preparată după procedeul de mai sus, „care nu a distrus deloc porii" acesteia. Procedeul are avantajul că produce un material „de o consistență fermă, destul de netedă pe fața sa exterioară, cu toate că striațiile care înconjoară mameloanele... apar mai profund gravate decît în stare naturală; suprafața exterioară este inegală și... puțin lînoasă, pentru că rămîn în mod inevitabil [atașate de ea] niște foițe de membrane".

Pasul final este legitimarea canibalismului pe baza principiilor științelor moderne ale utilității. În *Cercetările filozofice asupra americanilor* de Pauw arată că în timpul tulburărilor Ligii, la Paris a fost o asemenea foamete încît oamenii au consumat pîine făcută cu pulbere din oase de om, „pentru a se răzvrăti pînă la extrem față de cel mai bun dintre regi". Acest aliment ar fi provocat o maladie a stomacului care i-ar fi adus mai repede în mormînt pe cei care l-au consumat decît foamea pe care doreau să și-o alunge. Acest fapt, „pe care un irochez l-ar citi cu spaimă în analele Franței", nu dovedește însă teza maladiilor „particulelor veninoase" din umorile omenești, crede de Pauw. Dacă parizienii ar fi mîncat pîine din osemintele altor animale, s-ar fi obținut aceleași efecte. Ambasadorul Spaniei catolice, acest bastion al reacțiunii catolice pentru filozofii Iluminismului, este acela care ar fi indicat simpatizanților Ligii această resursă, însă el era „un rău gînditor politic [*Politique*] și un medic rău". Pentru de Pauw, din cîte se pare, problema nu e că oame-

nii au ajuns antropofagi, ci că nu au o bucătărie sănătoasă. Pîinea de oseminte nu este defectă din punct de vedere moral, ci doar gastronomic. Din fericire, progresul tehnic deschide posibilitatea unei includeri în circuitul nutritiv a substanței omenești. Un aparat numit *Le Digesteur*, inventat de „celebrul Papin", ar fi — crede de Pauw — „adevăratul mijloc pentru a extrage din substanțele osoase o hrană inocentă" [103].



Fig. 11. Jeremy Bentham, „Auto-Icon"

Disecție, preparare și antropofagie: aceasta este zona de umbră a istoriei utilitarismului, unde se țese un discurs despre cadavrul omenesc ce îl evită sau îl corectează pe acela al teologiei și al dreptului natural. Doar după ce utilitarismul va putea să se refere la acest obiect extrem, el se va putea impune ca o doctrină completă a utilității, ce poate să descrie întreaga sferă a activităților omenești. Monumentul acestei voințe de încorporare teoretică se găsește la Uni-

versity College, în Londra. Este faimosul Auto-Icon, preparat după indicațiile testamentare ale lui Bentham, care a cerut ca după moarte scheletul său să fie acoperit cu ceară, îmbrăcat cu hainele sale obișnuite și așezat pe un scaun într-o vitrină. Unul dintre cunoscuții săi își amintește că filozoful era interesat ca țeasta sa să fie preparată „în maniera neozeelandezilor", altfel spus, a canibalilor maori. Testamentul lui Bentham adaugă: „Dacă se va întîmpla ca prietenii mei personali sau alți discipoli să se întîlnească într-o zi a anului pentru a-l comemora pe fondatorul sistemului celei mai mari fericiri în materie de morală și legislație, executorul meu testamentar va aranja să fie adusă respectiva cutie sau vitrină în camera în care se reunesc." Tradiția mai adaugă că mumia lui Bentham participă la ședințele comitetului, unde votează, în caz de balotaj, întotdeauna în favoarea moțiunii.

CELĂLALT OM AL NATURII

Nevoie și frică

Majoritatea filozofilor politici, antici și moderni, sînt de acord că omul natural este o ființă slabă. În ce anume constă această slăbiciune este o chestiune disputată, dar ce este dincolo de orice controversă pentru cei mai mulți e că omul din starea de natură este o ființă vulnerabilă, incompletă. Contează prea puțin acum dacă această stare este înțeleasă ca o specie a animalității ori dacă ea este zugrăvită în culorile atrăgătoare ale unei utopii rustice. Oricum ar fi el desemnat, om-animal, naufragiat solitar sau bun sălbatic, omul natural este imaginat ca avînd o lipsă esențială în raport cu fiarele. Pe scara Creației, acestea sînt deasupra lui prin forță brută, simțuri, instincte, anatomie. Natura este într-un sens profund o colecție de pericole și de provocări printre care primitivul duce o existență dacă nu precară atunci cel puțin insulară, aproape neverosimilă. Hume surprinde această idee atunci cînd arată, în *Tratatul despre natura umană*, că omul este ființa în care „conjuncția nefirească a infirmității și a necesității poate fi observată în cea mai mare perfecțiune a sa"[104]. Voltaire pretinde, în *Eseu despre moravuri*, că animalele carnivore ar fi exterminat o bună parte din oameni dacă aceștia nu s-ar fi reunit într-o societate[105].

Există o rațiune anume ca acest soi de om să fie privit de filozofi ca o creatură slabă. Una din preocupările lor de temelie, dacă nu cumva cea dintîi, este aceea cu privire la natura asociației politice. Simplu spus, întrebarea fundamentală este: ce anume e un corp politic? Or, această întrebare se cere — cel puțin într-un orizont al științei clasice despre om — lămurită în raport cu scopul asociației politice. Înțelegem ce este un lucru pricepînd la ce anume servește el.

În materie politică, rezultă de aici că trebuie să stabilim cărei necesități îi răspunde *polis*-ul. Pentru a ajunge la aceasta, metoda favorită este aceea de a propune o stare în care omul este văzut ca nefăcînd parte din ordinea politică, tocmai pentru a extrage rațiunea acesteia de a fi, surplusul său de utilitate. Aceasta înseamnă că teoria despre natura corpului politic trebuie să conțină o relatare despre formarea acestui corp, pornind de la o stare naturală populată fie cu indivizi izolați, fie cu entități prepolitice.

Or, dacă omul natural nu ar fi o ființă slabă, dacă el ar putea înfrunta restul creaturilor (și eventual pe semenii săi sălbatici) ca un egal al lor, atunci motivele sale pentru a ieși din starea de natură ar fi greu de întrevăzut. Dacă omul primitiv ar fi o creatură ce își ajunge sieși, care poate să reziste ca oricare altă specie naturală, atunci ce l-ar mai împinge către civilizație, cel puțin către una înțeleasă ca fiind diferită în natura sa de grupurile de animale sociale? El este condamnat să poarte cu sine un fel de stigmat care să-l detașeze cumva de restul ființelor, ori măcar de acelea — majoritatea — care în mod evident nu trăiesc în vreun fel de stat, și să-l marcheze pentru un destin politic. Lipsa societății este înscrisă vizibil în natura omului naturii.

Varietatea concepțiilor despre slăbiciunea omului prepolitic poate fi redusă la un principiu general. Omul este văzut de filozofii clasici ca o ființă plină de nevoi. În *Republica*, Platon stabilește că nevoile sînt cele care îi obligă pe oameni să se asocieze unii cu alții într-un *polis*. În interiorul marelui univers al nevoii putem distinge, tot în termeni extrem de generali, două mari tendințe. Mai întîi, avem o idee despre un sentiment social care este propriu omului. Acesta își caută semenii, le dorește prezența, resimte o plăcere anume din faptul că ei sînt aproape. Chiar viciile și vanitățile sale au nevoie de ceilalți pentru a fi satisfăcute. Avem de-a face aici cu o concepție antică, formulată, între alții, de Aristotel, și canonizată apoi de autoritatea lui Toma d'Aquino. Conform *Politicii*, cel care trăiește singur este fie un animal, fie un zeu, nu un om[106]. De aceea omul nu poate pur și simplu să rămînă izolat, starea aceasta este străină de natura sa.

Pe de altă parte, există un alt gen de nevoie, mai sumbră, la care se poate apela pentru închegarea corpului social. În datele sale simple, aceasta este o dorință irezistibilă de a își perpetua existența. Aici, un alt set de pasiuni este pus la lucru decît acela invocat de suporterii sociabilității sentimentale. În centrul acestuia este frica. Omul natural este văzut ca dominat de frică ori de variațiile sale de grad: timiditatea ori teroarea. Frica este interpretată ca o pasiune

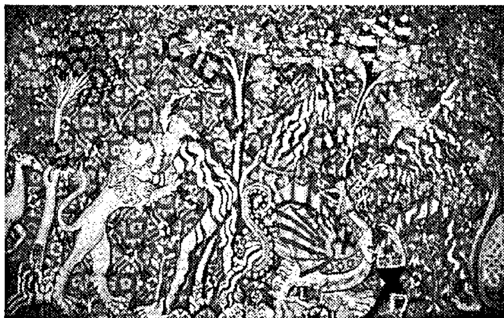


Fig. 12. Oameni sălbatici în luptă cu animalele. Tapiserie medievală

fundamentală a antropologiei primitive. Locul clasic al acestui gen de argument este, firește, Hobbes. Teama îl izolează pe om de natură și de alți oameni, care nu mai constituie pentru el decît niște amenințări, îl închide într-un cerc în care devine vizibil ca ființă individuală. Dar în același imediat frica este o pasiune comună care îl pune pe om în relație cu alți oameni, îl ridică la rangul de membru al unei societăți deocamdată negative. Teama, în acest context teoretic al discuției despre formarea corpului social, poate fi reconstituită ca o relație productivă. Mînat de frică, omul natural caută o acomodare cu ceilalți din care va rezulta pînă la urmă societatea civilă. Istoria întemeierii societății, pentru Hobbes și pentru alți filozofi ai corpului politic, este scri-

să în cheia unei pasiuni condamnabile din punctul de vedere al unei etici a virtuților, însă acceptabilă în cadrele unei filozofii a naturii.

Mișcarea dialectică de la slăbiciune către nașterea societății civile este descrisă de Monboddo* cu referință la antropofagie. Omul este prin natura sa hrana fiarelor, a căror „pradă comună" este. În contrast, carnivorele nu numai că nu se mănîncă una pe alta în interiorul aceleiași specii, ci chiar și între ele, în general (un leu nu mănîncă tigri sau urși decît în caz de „extremă necesitate", crede filozoful scoțian). Singurul avantaj al omului față de sălbăticiuni este „inteligența sa superioară", care îl împinge să inventeze societatea civilă și limbajul[107].

Ritualul torturii

Această concepție a filozofilor despre caracterul omului natural nu este singura din discursul antropologiei secolelor XVII–XVIII. Omul primitiv construit de filozofii dreptului natural coexistă cu un alt om al naturii, care populează mai ales scrierile călătorilor și istoricilor. Caracteristica problematică a acestuia, din punctul de vedere al teoriilor clasice, este un curaj absolut în fața morții și durerii. Această virtute este înfățișată în ceea ce este un tablou clasic al literaturii și istoriilor despre Lumea Nouă: ritualul torturii prizonierilor de război, o ceremonie crudă care este descrisă pe fundalul unui gen de stare de natură, populată cu asociații naturale (familii, clanuri, triburi). În absența unei guvernări suverane care să păstreze pacea, triburile indiene sînt angajate într-un fel de război permanent al tuturor împotriva tuturor, în care războinicii capturați sînt torturați înainte de a cădea victimă unui canibalism al răzbunării.

---

* James Burnett, lord Monboddo (1714–1799). Jurist și filozof scoțian. Cartea sa despre originea limbajului (1773–1799) conține un material bogat despre obiceiurile diferitelor popoare și speculații cu privire la evoluție.

William Robertson* arată, în *Istoria Americii* (1777), că prizonierul e legat de un stîlp, după care tot tribul, inclusiv femei și copii, vin să îl chinuie „precum Furiile", cu orice torturi imaginabile, uneori zile întregi. Scena aceasta este urmată de o alta, „nu mai puțin șocantă". Americanii devorează frecvent victimele cruzimii lor; de altfel este știut ca Lumea Nouă este plină de canibali, cum e cazul în America de Sud, unde triburile își îngrijesc prizonierii, le dau femei frumoase să se bucure de ele, după care sînt uciși și înfulecați la un ospăț[108]. Descrierea abatelui Raynal**, din *Istoria filozofică și politică a celor două Indii* este și mai grafică:



Fig. 13. Theodor de Bry, gravură cu canibali din Lumea Nouă (sec. al XVI-lea)

* William Robertson (1721–1793). Istoric și cleric scoțian, membru al *Clubului Select* din Edinburgh, alături de David Hume, lordul Kames, Adam Smith și Adam Ferguson. Cartea sa *Istoria Americii* (1777) a fost una din cele mai cunoscute despre acest subiect în prima jumătate a secolului al XIX-lea.

** Guillaume-Thomas Raynal (1713–1796). Abate francez, unul dintre cei mai importanți scriitori ai Luminilor.

unii pîrlesc carnea prizonierului cu fîșii de pînză aprinse, alții îi scot unghiile, alții îi taie degetele, pe care le prăjesc și le mănîncă în fața lui. După Poincy, unii taie fîșii de carne și pun mirodenii usturate pe răni. După aceea prizonierul e ucis, făcut bucăți, gătit și mîncat. Indienii consideră carnea delicioasă, iar femeile ling frigările. Păstrează grăsimea inamicului în vase, din care picură în sosurile lor la mese festive, pentru a perpetua, pe cît pot, răzbunarea lor. Virey susține că după ce s-au întrecut în a inventa cruzimi din cele mai atroce, sălbaticii mușcă apoi cu furie din membrele prizonierilor[109].

Lucrarea lui Charlevoix, *Istoria și descrierea generală a Noii Franțe*, cuprinde una din cele mai exaltate descrieri ale ritualului. Prizonierii sînt obligați să treacă printre două rînduri de sălbatici cu ciomege, care îi bat. Ajunși în sat, sînt duși din cabană în cabană. Aici li se smulge o unghie, acolo li se taie un deget. Un bătrîn le jupoaie carnea pînă la os, un copil îi înțeapă, o femeie îi biciuie pînă îi cad brațele de oboseală. După aceea se face consiliu și prizonierii sînt repartizați războinicilor. Irochezii nu uită niciodată să pună deoparte cîțiva prizonieri „pentru public". Unii sînt adoptați, unii sînt făcuți sclavi, însă majoritatea sînt uciși. Cei care sînt destinați morții sînt tratați la început bine. S-ar zice că sînt puși la îngrășat pentru a fi sacrificați zeului războiului. Li se dau numele rudelor moarte, uneori li se dau fiicele ca femei. Cînd vine momentul sacrificiului, femeia aceasta se transformă într-o furie, care urlă și invocă numele celui pe care vrea să îl răzbune. Satul se adună, căci aceasta este sentința de condamnare la moarte.

Părintele Lafitau crede că un indian rupe cu dinții un deget al victimei și îl pune în pipă să îl fumeze în loc de tutun, ori îi dă victimei să tragă un fum. Prizonierul e chinuit cu torțe, după care tribul consumă carnea prăjită. Uneori fac o cămașă din scoarță, căreia îi dau foc. Alteori îl scalpează și îi pun cenușă fierbinte sau îi toarnă apă clocotită în cap. Lescarbot arată că prizonierului îi sînt smulse unghiile, iar în locul lor și pe vîrful membrului viril, călăii pun cărbuni aprinși. După aceea, ei îi extrag nervii din brațe cu ajuto-

rul unor bețe pe care le răsucesc. Du Tertre afirmă că lucrul cel mai uimitor este furia cu care femeile mușcă din prizonier. Indienii, crede el, duc carnea rămasă după ospăț acasă, unde o împart rudelor și prietenilor[110]. Adair* admite că prizonierii indienilor sînt tratați cu o cruzime cumplită. Li se pune argilă în cap, pentru ca flăcările să nu le ardă scalpul. Din cînd în cînd captivul e udat cu apă rece, apoi femeile și copiii reiau tortura focului. După ce leșină, este scalpat și tăiat în bucăți, iar acestea („inclusiv părțile rușinoase!", exclamă Adair în latină) sînt plimbate într-o procesiune sălbatică.

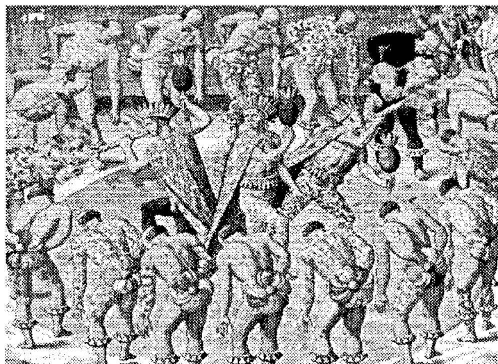


Fig. 14. Theodor de Bry,
dansuri ale indienilor americani (sec. al XVI-lea)

Torturi crude aplicate prizonierilor de război, urmate de canibalism orgiastic: formula apare aproape invariabil în literatura de călătorie. Ceea ce este însă interesant de notat în această dezlănțuire a cruzimii este atitudinea victimei. Robertson arată că în timp ce suferă torturi inimaginabile,

* James Adair. Negustor și autor american, a trăit printre indieni între 1735 și 1775.

prizonierul își cîntă cîntecele de moarte cu o voce hotărîtă, promite răzbunare, și „excită ferocitatea“ călăilor săi prin insultele pe care le adresează. Raynal propune o imagine similară, în care „eroul“ își provoacă persecutorii, uneori „timp de o săptămînă“, după care moare fără ca să i se fi smuls măcar un suspin. A dovedi tărie în aceste situații este „cel mai nobil triumf al unui luptător“. Dacă vreuneia din victime i se face frică, ea este ucisă pe loc, ca nedemnă de soarta unui bărbat. Lafitau pretinde că în timpul acesta prizonierul își insultă adversarii spunîndu-le că „nu știu să își facă meseria“[111]. Charlevoix relatează că un războinic vine și îi spune captivului: „Frate, fă-ți curaj, că vei fi ars!“ Celălalt răspunde „cu răceală“: „Asta e bine, îți mulțumesc.“ E legat apoi de un stîlp, încît să se poată roti. El cîntă cîntecul de moarte, face recapitularea faptelor lui de vitejie, insultîndu-i pe cei din jur și îi îndeamnă să nu îl cruțe[112]. Prizonierii indienilor dansează, se distrează și rostesc numele celor pe care i-au ucis sau ars la rîndul lor, mai ales pe cei care sînt cunoscuți dușmanilor. Maniera în care suferă cele mai dure tratamente dă de înțeles că le face plăcere. În *Teoria sentimentelor morale*, Adam Smith prezintă într-un fel similar ritualul torturii: în timp ce este atîrnat de subsuori deasupra focului, sălbaticul nu dă nici un semn că resimte vreun fel de disconfort. El discută cu cei din jur, care privesc în timp ce „fumează tutun“ — și care, în treacăt fie spus, manifestă, conform lui Smith, aceeași insensibilitate absolută în fața durerii — despre „subiecte indiferente“, cum ar fi noutățile din țara aceea[113]. Adam Ferguson* susține că prizonierul cere să fie omorît nu cu cuțitul, ci cu focul, „pentru ca acei cîini, aliații voștri [referință la oamenii albi] să învețe cum suferă un bărbat“[114].

Nu e vorba aici doar de rezistența la durerea fizică. Indianul american este ieșit din comun și prin aceea că con-

* Adam Ferguson (1723-1816). Filozof și istoric scoțian, profesor la universitatea din Edinburgh. A scris mai multe cărți de filozofie morală și un *Eseu despre istoria societății civile* (1767) foarte citit pînă în secolul al XIX-lea.

știința sa pare imună la neliniștea ce însoțește anticiparea chinurilor și morții. Cornelius de Pauw arată, în *Cercetări filozofice asupra americanilor,* că sălbaticii din Lumea Nouă au un fel de indiferență pentru viață și nu sînt tulburați de apropierea morții. Poincy crede că prizonierul merge singur, nelegat și vesel la locul execuției, și pare că nu dorește nimic mai mult decît moartea. Se laudă că el și tovarășii lui i-au chinuit mai mult pe cei din tribul inamic. Promite torturi și mai îngrozitoare pentru cei care vor cădea prizonieri la rîndul lor[115]. Adair arată că în timp ce captivii sînt chinuiți cu făclii aprinse, ei cîntă, înjură sau manifestă un „dispreț galant". Du Tertre crede că prizonierul îi înfruntă cu o „figură senină și constantă" pe călăi, îi insultă și îi scuipă. În capitolul despre canibali din *Eseuri,* Montaigne prezintă ritualul torturii așa cum l-a cunoscut din cărțile lui Lery și Thévet. Prizonierul de război este sacrificat și mîncat, însă nu înainte ca torționarii săi să fi încercat să îi smulgă măcar un suspin, aceasta fiind, după ei, adevărata victorie pe care trebuie să o obțină asupra lui. În zadar. Prizonierul cîntă un cîntec în care afirmă că ei își vor mînca propriii tați și strămoși, care i-au servit și lui drept hrană: „Acești mușchi — le spune el — și aceste vene sînt ale voastre, bieți nebuni ce sînteți... savurați-le bine, că o să dați de gustul propriei voastre cărni" (această idee este preluată apoi de Poincy și Du Tertre). După aceasta îi scuipă în față pe călăii săi și îi sfidează pînă ce își dă duhul.

În prima mențiune a acestui ritual indian în literatura savantă, la Jean de Lery (1578), el este plasat în contextul povestirii despre indienii care își căsătoresc fiicele cu prizonierii de război, pentru ca apoi aceștia să fie îngrășați, sacrificați și mîncați. Femeile tribului spală și freacă leșul pînă îl fac alb, curățîndu-l, spune autorul francez, cum se curăță purceii de lapte. Soția defunctului, pretinde el, vine prima și mănîncă din el. Nu sînt menționate torturi îndelungate, însă Lery este convins că înaintea morții, prizonierul se „distrează". În secolul al XVII-lea însă, literatura savantă va ajunge la concluzia fermă că prizonierii sînt supuși unor torturi

cumplite pe care le înfruntă cu un curaj ieșit din comun înainte de a fi devorați.

Nu întotdeauna rezistența la torturi este atribuită anume indienilor americani. Ea pare să fie o caracteristică recunoscută omului primitiv și barbarilor în general. Din *Istoria generală a Spaniei* a unui autor scolastic din secolul al XVI-lea, Juan de Mariana, aflăm că „vechii spanioli" (apelativ prin care el îi desemnează pe basci) erau grosolani, aveau moravuri feroce, și semănau mai mult a fiare decît a oameni. „Ei erau atît de secretoși încît nici torturile cele mai înfiorătoare nu erau în stare să-i facă să dezvăluie un lucru care le-a fost încredințat."[116] În *Schițe despre istoria omului*, Kames vorbește despre incredibilul curaj în fața morții al locuitorilor din insula Celebes. Unul din ei, capturat de dușmanii săi și apoi torturat, a suportat ca un tigru să-i lingă sîngele de pe față, fără ca măcar să clipească sau să întoarcă privirea[117]. Ferguson pretinde (Montaigne menționează o poveste asemănătoare) că musulmanii sînt imuni la durere în anumite situații: „Musulmanul își sfîșie carnea ca să cucerească inima iubitei sale, după care vine vesel la ea, cu sîngele șiroind, ca să arate că îi merită stima."[118] Însă ceremonia cu final antropofag a torturilor aplicate prizonierilor apare în literatura de călătorie aproape exclusiv ca un obicei al sălbaticilor din America.

Exaltarea durerii

Ce produce uluitoarea insensibilitate a victimelor? Climatul ar fi suspectul cel mai convenabil. Teoria lui Montesquieu, din cartea a XIV-a din *Spiritul legilor*, susține că frigul climatelor nordice produce un gen de contracție a nervilor care diminuează sensibilitatea. „Trebuie să jupoi un moscovit pentru a-l face să simtă ceva." Tot Montesquieu explică contradicția dintre lașitatea locuitorilor din India, produsă de căldură, și „penitențele lor sălbatice". Imaginația lor vie, pusă în mișcare de căldură, este excesivă și generează mii de idei de care aceștia se tem mai mult decît de moarte. Însă teoria climatului nu este folosită de autorii care

vorbesc despre ritualul indian, după cum și posibilitatea ca indiferența sălbaticului să fie explicată prin teza de origine carteziană și popularizată de Malebranche cu privire la insensibilitatea animalelor pare să fi trecut neobservată. Explicațiile avansate de autorii care descriu acest ritual par să nu se conecteze neapărat la marile teme ale antropologiei filozofice ale vremii.

Răspunsul standard, avansat în literatura de călătorie, la chestiunea naturii indiferenței prizonierului indian în fața durerii și morții, este că greutățile vieții sălbatice sînt acelea care întăresc caracterul și trupul. Un alt răspuns, compatibil cu primul, este de a arăta că ideile despre onoare, prețuite în societățile războinice, sînt acelea în virtutea cărora sălbaticii nu numai că rezistă, dar se pare că și năzuiesc să îndure „fără un murmur, dureri care par imposibil de suportat pentru natura omenească" (Robertson). Educația și onoarea: iată o formulă care îi apropie pe canibalii indieni de unele dintre popoarele eroice ale Lumii Vechi, în special de spartani. Secolul al XVIII-lea, mai cu seamă, marchează o proliferare a imaginilor pozitive despre ordinea politică a republicii romane sau a spartanilor. Scopul scriitorilor care vehiculează mitul Spartei ori al Romei republicane este de a critica corupția moravurilor din monarhiile contemporane. Sălbaticul antropofag este invocat uneori pe fondul admirației pentru virtuțile arhaice ale unei educații stoice. Lescarbot crede că indienii se antrenează cu cărbuni aprinși, să reziste la durere, precum romanii și spartanii. Robertson descrie probele pe care trebuie să le suporte un tînăr pentru a deveni războinic, și observă că vînătoarea și războiul neîncetat îi obișnuiesc pe sălbatici cu stratagemele și cu virtuțile răbdării și secretului. Adam Smith susține și el că primitivii au o „disciplină spartană", rezultat al traiului dur și al educației. Fiecare sălbatic, crede el, se pregătește din copilărie pentru a fi gata să îndure cele mai oribile torturi. Voltaire îi compară și el favorabil, în *Eseul despre moravuri*, pe „pretinșii sălbatici" cu spartanii. Copiii indieni, susține el, se întrec să vadă care ține mai mult în mînă un tăciune aprins. Montaigne și Pascal menționează și ei o poveste cu

un băiat spartan care n-a dat nici un semn că s-ar fi întîmplat ceva cînd un tăciune care i-a căzut în mînecă l-a ars pînă la os[119]. Ideea aceasta a fost dezvoltată de Lafitau, care pretinde că a văzut cu ochii lui un copil de 5–6 ani, care opărit cu apă clocotită în urma unui accident, își cînta cîntecul de moarte, în ciuda durerilor pe care le resimțea.

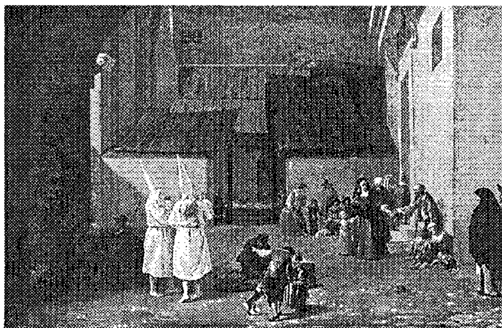


Fig. 15. Pieter van Laer, „Flagelanți"

Capitolele despre ritualul indian din literatura de călătorie fac parte dintr-o nebuloasă de scrieri care, începînd cu perioada Antichității, glorifică rezistența la durere. Creștinismul primitiv, în special, a promovat sfidarea durerii ca pe o datorie supremă a credinciosului, un semn al bunăvoinței divine. Actele martirilor au fost probabil primul set de scrieri care au vehiculat obsesia indiferenței la durere. Sfîntul Laurențiu, legat de o frigare și fript la foc mic, îi spune magistratului roman: „Întoarce, că pe partea asta e gata!" După ce corpul lui a fost supus flăcărilor și pe cealaltă parte, el i-a aruncat în față omului legii: „Acuma chiar s-a făcut! [*coctum est*]. Gustă să vezi dacă e mai bun crud ori fript!" Geografia anticilor a fost o altă sursă a acestor istorii. Diodorus Siculus ne prezintă pe ihtiofagii din Arabia; ei nu au milă de cei care suferă, strangulează femei și copii fără să

le pese, „și chiar atunci cînd sucombă sub torturile cele mai extraordinare, rămîn liniștiți, uitîndu-se doar la rănile care li s-au făcut și înclinînd capul la fiecare lovitură"[120].

Un alt gen, destul de popular, care prezintă și el exemple de bravură în fața morții și torturii, este acela al „literaturii de eșafod". Pînă în secolul al XIX-lea, pedeapsa capitală este un ritual public, iar reacțiile condamnaților (reale sau născocite) au o importanță aparte. Uneori ei dau dovadă de o bravură extraordinară. Aristocrații sînt prezentați înfruntînd moartea cu calm, o atitudine dictată de codul onoarei. Dar chiar și criminalii comuni pot să se ridice deasupra condiției lor. În Anglia secolului al XVIII-lea, spînzurătoarea este ocazia unui gen de carnaval, unde eroul principal al piesei este prezentat încercînd să profite de statutul său pentru a-și regla verbal conturile cu autoritățile. Montaigne ne spune că un condamnat a refuzat să scape de spînzurătoare pe motiv că fata care i se oferise în căsătorie era urîtă, cu obrajii scobiți și cu nasul mare; un altul îi spune călăului să nu îl atingă pe piept că se gîdilă. În Germania, un condamnat ridică indiferent din umeri pe eșafod și exclamă: „Așa merge treaba!", o expresie care ajunge imediat o zicală locală; un altul mănîncă cu poftă prunele pe care i le cumpără procurorul înainte de a-i veni rîndul să fie executat[121].

În fine, un al treilea gen cu putință de reperat în această zonă este acela despre atitudinea filozofilor în fața morții. O lungă perioadă de timp filozofia a fost asociată strîns unei arte de a muri[122]. Filozoful face demonstrația naturii sale pe patul de moarte, neînfricat în fața terorilor morții și neînduplecat de superstiții. Un capitol din *Eseurile* lui Montaigne se intitulează *A filozofa înseamnă a învăța să mori.* Într-o scrisoare, Seneca îl menționează pe un om care nu și-a întrerupt lectura unei cărți în timp ce chirurgul îl opera; exemplu reluat și de Montaigne, alături de acela, tot din Seneca, al filozofului care își bătea joc de călăii săi pentru a le „irita cruzimea". Hobbes l-ar fi admonestat pe Selden, care trăgea să moară și care i-ar fi spus că vrea să cheme și un preot: „Ai trăit toată viața ca un bărbat și acum vrei să mori ca o femeie!" Despre Leibniz se povestea că a murit ca un

ateu, preocupat în ultimele sale momente de rezolvarea unei probleme matematice. Exemplele tăriei filozofice în fața morții și durerii formează probabil o paralelă la actele martirilor bisericii și erau o componentă fundamentală a imaginii despre filozofie ca o îndeletnicire ce formează un caracter superior. Posibilitatea ca cineva să moară ca filozof delirînd într-un azil de lunatici a trebuit să îi aștepte pe admiratorii lui Nietzsche pentru a se realiza.

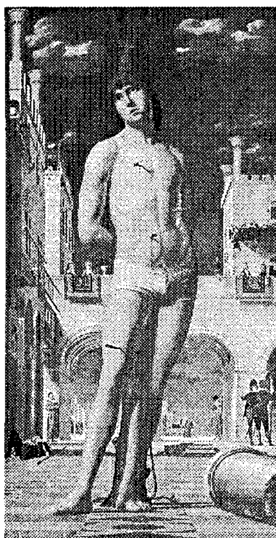


Fig. 16. Antonello della Messina, „Martiriul Sfîntului Sebastian"

O dată cu Montaigne avem de-a face cu o fuziune a acestor genuri. În *Eseuri* el observă că există destule „persoane obișnuite" [*personnes populaires*] care, deși sînt conduse către

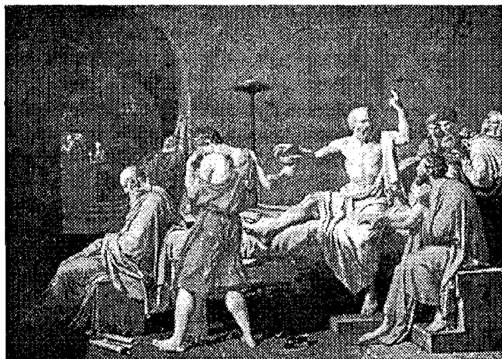


Fig. 17. Jean Louis David, „Moartea lui Socrate"

moarte, „și nu o moarte simplă, ci una rușinoasă și acompaniată uneori de chinuri", dau dovadă de o stăpînire de sine de-a dreptul extraordinară. Pe ultimul drum, ei își fac ordine în afacerile domestice, se întrețin cu prietenii, cîntă, uneori chiar rîd ori închină în sănătatea cunoscuților, „la fel de bine ca și Socrate"[123]. Nu e nevoie așadar să fii un sfînt sau un erou pentru a înfrunta moartea cu curaj, pare să spună Montaigne. El prezintă un mic catalog al acestui curaj democratic. Un condamnat roagă escorta să nu o ia pe o anume stradă, de frică să nu pună mîna pe el un creditor de-al său. Chiar și femeile furnizează acum exemple de insensibilitate. Iat-o pe acea pariziancă ce și-a jupuit fața numai ca să dobîndească un ten fraged, sau pe femeile care își smulg dinții pentru a-și face vocea mai moale (Montaigne se inspiră aici probabil dintr-un episod patristic: Sfîntul Ieronim a fost creditat că și-a pilit dinții pentru a pronunța mai bine textele sfinte în ebraică). Unele femei înghit nisip pentru a-și decolora pielea sau își sîngerează coastele pentru a-și pune un corset care să le dea o talie „spaniolă". Între exemplele din *Eseuri*, unele sînt inspirate de istorie și de literatura de călătorie. În regatul Natsinque, soțiile se lasă cu bucurie să

fie arse pe rug la moartea soților. Locuitorii unui oraș asediat de Brutus manifestă o adevărată „dorință frenetică de a muri".

Toate acestea indică, după Montaigne, forța opiniei. Avem de-a face aici cu o temă sceptică și stoică. Montaigne scrie că Pyrrho, fondatorul școlii sceptice, le-ar fi arătat pasagerilor de pe nava cu care călătorea, înspăimîntați de furtună, un purcel ce părea să fie singurul care nu își făcea nici o grijă. Mai frecvent decît educația filozofică, ideile religioase sînt responsabile pentru acceptarea senină a durerii și a morții. Cîți nu s-au lăsat mai curînd uciși în timpul războaielor dintre turci și greci decît să se circumcidă pentru a se converti? Cîți flagelanți europeni nu își biciuiesc carnea pînă la os? Însă tot Montaigne acceptă că alături de opinie este și natura însăși aceea care ne dictează reacțiile: „tot ceea ce e viu... tremură în fața durerii". Durerea este de fapt mai cumplită decît moartea însăși, dovadă că mulți oameni preferă să moară decît să fie chinuiți. Dar este iarăși „imaginația" aceea care, anticipînd moartea, ne face să resimțim mai viu durerea.

Stoic și spartan, impasibil în fața morții și vehement cu persecutorii săi, primitivul are capacitatea de a deveni vehiculul unor argumente subversive. Raynal exclamă: „Fanatici ai tuturor religiilor vane și false, mai lăudați acum [dacă puteți] tăria martirilor voștri. Sălbaticul natural eclipsează toate miracolele voastre." Această posibilitate pare să-l fi mișcat chiar și pe un scriitor religios precum Jean de la Placette, care admite, în *Eseuri de morală* (1716), că unii oameni pot suferi cu succes torturi precum cele cu care au fost chinuiți martirii „doar din cauze pur omenești și fără nici un ajutor al grației divine". Iată-i spre exemplu pe filozofii păgîni care au rezistat torturilor sau s-au aruncat în foc (Calanus și Peregrin). Tot așa, femeile din India, care fac la fel la moartea soțului; în fine, cum ne arată și sălbaticii din America, care sînt trași în țeapă și puși la frigare de vii, cînd sînt prinși în război, și care nu încetează să cînte pînă în momentul în care își dau duhul. Rezultă de aici, pretinde Placette, că ceea ce reclamă biserica de la martirii săi nu este



Fig. 18. Giovanni Baglione, „Martiriul Sfintei Agatha"

imposibil[124]. Lafitau expune în esență aceeași teorie. Prizonierii se poartă cu un asemenea eroism încît pot fi comparați cu martirii bisericii primitive. Ceea ce pentru aceștia era efectul grației și al miracolului, pentru indieni este însă efectul naturii acestora și al forței spiritului lor[125]. Pentru Henry More, curajul necredincioșilor, motivat de dorința de glorie sau de superstiție, arată ce poate face adevărata virtute[126]. După Virey, atitudinea victimelor ritualului dovedește că oamenii naturii sînt niște „eroi". Ce de virtuți — exclamă el — în comparație cu popoarele moderne, care sînt efeminate și moleșite![127]

În *Cercetări filozofice despre americani*, de Pauw avansează o explicație strict științifică a tăriei de a înfrunta moartea întîlnită la unele popoare. Vorbind despre femeile indiene care se aruncă în foc la moartea soțului lor, el pretinde că acestea sînt drogate de brahmani cu o băutură al cărei secret l-ar fi descifrat în urma unor cercetări făcute de el pe această temă. Băutura cu pricina ar conține o „infuzie puternică de șofran", care ar fi mai tare decît opiul și alte narcotice. Faptul că femeile sînt drogate printr-o „stratagemă" a brahmanilor și fachirilor explică presupusele gesturi de bucurie pe care le fac în fața rugului. Indienii americani, speculează de Pauw, folosesc și ei un procedeu asemănător, drogîndu-și victimele cu tutun[128].

Această teorie fiziologică este însă excepția. Regula este imaginea exemplară a sălbaticului ca spartan și care este, desigur, importantă în legătură cu tendința mai generală de exaltare a „bunului sălbatic" pe socoteala exceselor civilizației occidentale. Însă ea este probabil mai demnă de atenția noastră în măsura în care ea vehiculează o critică fundamentală a unei anume filozofii politice a secolelor XVII–XVIII. Imaginea sălbaticului care sfidează moartea este opusă noțiunii de stare de natură așa cum aceasta este expusă de teoriile contractului social și de o parte a școlii dreptului natural. Cel puțin în versiunea lui Thomas Hobbes, omul natural este un individ dotat cu o timiditate esențială. El poate fi, desigur, agresiv, însă în cele din urmă incapacitatea sa de a suporta pericolul permanent din partea celorlalți îl face — ca și pe oricare alt locuitor al stării de natură — să reclame pacea. Este momentul faimosului pact de constituire a societății, în care indivizii își transferă dreptul de viață și de moarte către un suveran. Teama de moarte și dorința de prosperitate, pasiuni care i-au condus să se asocieze, lucrează și în cadrul societății civile, pentru a-i ține în ascultare față de suveran.

Subvertirea omului natural

Sălbaticul care privește moartea cu o stranie indiferență este orice, numai nu omul timid al stării de natură. Nici

chinurile cele mai înfricoșătoare, nici perspectiva de a fi mîncat de viu nu îl pot determina pe acest sălbatic să joace rolul pe care unele teorii ale dreptului natural i l-au desemnat: acela de a se teme de moarte. El poate fi maleabil în alte privințe. Este crud, trăiește într-un război al tuturor contra tuturor, nu are guvernare, este sărac, superstițios și nu pare prea înclinat spre sociabilitate naturală. În toate acestea, juriștii și filozofii dreptului natural își pot recunoaște creatura. Însă în ce privește teama de moarte, o pulsiune presupus naturală și esențială în scenariul generării și menținerii autorității politice, sălbaticul are alte idei. „Imaginația" sa, o dimensiune capitală a analizei clasice a motivației acțiunii politice, nu pare să fie tulburată de proximitatea morții. Dacă autorii secolului al XVIII-lea reușesc să ia distanță față de implicațiile teoriei lui Hobbes, pe care le privesc cu vădit disconfort, aceasta se întîmplă și datorită faptului că literatura geografică vehiculează în mod consistent o imagine despre omul natural parțial diferită de aceea a filozofilor politici.

Probabil că indianul crud nu este întocmai acceptabil nici pentru teoriile de inspirație aristotelică, care postulează un gen de simț social al omului și care nu își construiesc argumentele pornind de la pasiunea fricii. Spre exemplu, sălbaticul reușește performanța să contrazică teoria lui Aristotel despre curaj. După filozoful grec, curajul este ceva contrar ferocității. Există numeroase triburi care nu scapă nici o ocazie să ucidă oameni și chiar să îi mănînce, între care se numără și două triburi din jurul Mării Negre, arată Aristotel. Însă despre acestea, ca și despre celelalte națiuni care trăiesc din „tîlhărie", el nu crede că putem spune că ele au curaj[129]. De asemenea, genul de socialitate gurmandă al indienilor nu este întocmai ușor asimilabil idealului „prieteniei" (*philia*) despre care etica aristotelică susține că îi unește pe membrii unei cetăți. Dacă acest sălbatic va fi fost sesizat ca opus și acestei clase de argumente are mai mică importanță. Aristotelismul politic era oricum în declin în această perioadă, supraviețuind mai ales prin comentariile pioase ale unor juriști universitari germani. Noua filozofie politică a secolelor XVII–XVIII este mai curînd contractualistă.

În legătură cu această știință politică și cu teoria drepturilor naturale cu care ea este aliată trebuie să ne punem întrebarea cu privire la relevanța teoriei despre sălbatic avansată de literatura despre călătorie. Aceasta împrumută teoriei contractului o parte din materialul său empiric, însă cazul ritualului crud ne arată că această generozitate are limitele sale. Literatura despre sălbatic este un gen filozofico-istoric radical, sistematic și separat, care descoperă un om natural altul decît creatura filozofilor speculativi. Cele două genuri nu au intrat neapărat în coliziune, însă ele și-au delimitat cîte un spațiu al lor propriu. Această situație nu a rămas fără consecințe pentru teoria modernă a stării de natură și a contractului. Capacitatea sa de a se prezenta ca o reconstrucție istorică valabilă a fost handicapată de această alteritate a literaturii de călătorie. Într-adevăr, dacă sălbaticul este așa cum l-au descris călătorii, atunci înseamnă fie că teoria stării de natură este eronată, cel puțin în unele din datele sale, fie că indianul nu se află în starea de natură. Prima variantă implică o reconsiderare a relevanței stării de natură și a asociației politice care s-ar fi format de aici. A doua posibilitate sărăcește material teoria contractului și a drepturilor naturale prin privarea sa de ceea ce ar fi putut să fie o ilustrare ideală a stării naturale.

Dificultățile ridicate de antropologia primitivilor pot fi evitate dacă starea de natură și contractul ar fi mai curînd situații ipotetice, experimente mentale. Aceasta este ceea ce David Hume recomandă filozofilor, în *Tratatul despre natura umană*: „starea de natură... trebuie privită ca o simplă ficțiune, nu deosebită de epoca de aur de care ne vorbesc poeții"[130]. Acest concept, crede Hume, poate fi admis numai ca o „ficțiune filozofică". Începînd cu Kant și ajungînd pînă la Gauthier și Rawls în secolul al XX-lea, aceasta este interpretarea dominantă a teoriei contractului. În acest caz însă ea își reduce din forța explicativă, pentru că nu mai este o reconstrucție a istoriei societății. Se știe că în secolul al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea, ea a fost violent criticată, în special în Anglia, în favoarea unei abordări „istorice" a drepturilor politice. Ceea ce este acum mai clar

este cum a ajuns să fie vulnerabilă la o asemenea critică, de vreme ce la începuturi ea este o teorie nu doar despre o stare ipotetică, ci despre una reală (derivabilă însă și ca ipoteză logică, pe baza unei analize). Literatura de călătorie nu mai poate funcționa pur și simplu ca o confirmare a ideii istoricității stării de natură pentru o teorie care este presată să se redefinească doar ca studiu al unor condiții ideale.

Într-o asemenea deplasare a unităților de relief ale cunoașterii omului, literatura despre sălbatic nu avea cum să se mențină la rîndul său neafectată. Ceremonia indiană a torturii pune probleme și pentru noile formule ale științei politice, probleme care se cer neutralizate sau ignorate, în condițiile în care etica republicanismului spartan sau logica drepturilor naturale nu mai sînt compatibile cu spiritul acestor noi științe. De aceea antropofagia este un element din rețeta sărbătorii învingătorilor a cărui prezență începe să fie chestionabilă. În cartea lui Charlevoix întîlnim cazul unei orgii criminale, descrisă în detalii mărunte, pînă în momentul în care prizonierii sînt uciși și arși. După „crimă", noaptea este petrecută de trib „în sărbătoare", însă nu aflăm dacă ospățul a inclus și carne de om. Este posibil ca aceasta să fie o omisiune; în fond Charlevoix nu ezită să prezinte numeroase cazuri de canibalism. Însă Adam Ferguson, în *Istoria societății civile* (1767), menționează ritualul și rezistența fenomenală a sălbaticilor la durere, fără să mai arate că el se termină cu un ospăț canibal, poate deoarece crede că majoritatea prizonierilor indieni nici nu mai ajung să fie torturați, ci sînt adoptați de familiile tribului învingător, „împărțind [cu membrii tribului] toate privilegiile unui cetățean", pentru ca tribul să-și refacă populația pierdută în urma războiului[131]. Nici Smith nu menționează antropofagia, deși am văzut că și el cunoaște literatura despre supliciile indienilor americani. Intervenția lui Poincy se petrece pe alte coordonate. El nu neagă prezența canibalului, însă pregătește terenul pentru minimizarea rolului torturilor. După el, caraibii obișnuiau să își chinuie prizonierii de război; acum însă ei preferă să îi ucidă dintr-o singură lovitură[132]. Cazul lui Adair este și mai instructiv, pentru că aici este limpede

că absența canibalului din ritualul crud este intenționată și este efectuată pe fondul unei lecturi selective a surselor clasice. Un războinic brav își înfruntă călăii, ne informează el, spunîndu-le că a torturat și ucis la rîndul său multe din rudele lor și că națiunea sa va avea grijă să îi silească să „mănînce foc"[133]. Desigur, *Eseurile* lui Montaigne de unde probabil el culege această poveste se referă la mîncatul de carne omenească, un detaliu care nu se potrivește deloc cu imaginea lui Adair despre indienii americani.

Dar cea mai importantă răsturnare de optică filozofică se petrece la nivelul semnificației generale a ritualului sălbatic, o mișcare ce anunță eviscerarea sensului său profund și transformarea sa într-un tablou satiric. Tortura iminentă a prizonierilor îi oferă lui Voltaire ocazia de a mobiliza doar un set de pasiuni burgheze. Romanul său *Candide sau optimismul* (1759) este cunoscut ca o parodie a ideii lui Leibniz despre cea mai bună din lumile posibile. Însă el cuprinde și un episod al cărui conținut teoretic este lămurit foarte bine de protagoniștii săi. Candide este prins de canibali, împreună cu servitorul său, Cacambo. Candide îi cere acestuia să le explice sălbaticilor „ce fel de lipsă de omenie înspăimîntătoare este să faci mîncare dintr-un om, și cît de puțin creștin este acest lucru". Cacambo nu pare convins că argumentele stăpînului său ar avea mare trecere printre canibali, așa încît recurge la o traducere foarte creativă a ordinului primit: „Domnilor, dumneavoastră sperați că astăzi veți mînca un iezuit. Asta e foarte bine și nimic nu e mai just decît a-i trata astfel pe dușmani. De fapt, dreptul natural este cel care ne învață să ne ucidem aproapele și astfel se procedează oriunde pe pămînt. Dacă noi nu ne folosim de dreptul de a-l mînca este pentru că avem ce să punem pe masă. Însă dumneavoastră nu aveți aceleași resurse ca noi. Este fără îndoială mai bine să-i mîncăm pe dușmani decît să abandonăm corbilor și viermilor fructul victoriei noastre. Însă, domnilor, dumneavoastră nu aveți de gînd să vă mîncați prietenii. Vă imaginați acum că puneți un iezuit la frigare, însă acela pe care vă pregătiți să-l rumeniți este inamicul inamicilor dumneavoastră." Filozoful nostru își asigură elibera-

rea din cazanul antropofag cu prețul necredinței, justificată, cu o ironie sofisticată, de argumentele dreptului natural modern. Cacambo le arată sălbaticilor că stăpînul său a ucis un iezuit, iar ei găsesc tot acest discurs „foarte rezonabil". De data aceasta nu va mai fi nici un martir, pentru că vremea stoicismului rustic a trecut.

Declinul raselor monstruoase

Sînt canibalii ființe omenești? Că unii oameni au mîncat carnea altor oameni, nimeni nu a negat acest fapt. Însă antropofagia despre care ne povestesc istoricii este de cele mai multe ori una particulară, produs al unor circumstanțe extreme: foamete, furie, entuziasm religios. Individul trebuie să iasă cumva dintre granițele genului său pentru a se atinge de hrana interzisă. Devenit canibal, el nu își tîrăște



Fig. 19. Gregor Reisch,
ilustrație din „Margarita philosophia" (1517)

după sine propria specie. Ca hrană ordinară, carnea de om pare destinată unor alte genuri de creaturi. Sursele antice, medievale și moderne timpurii ne relatează despre popoare de sălbatici antropofagi care sînt descrise ca niște colecții de ființe ciudate, hibrizi între animal și om[134]. Un demers explicabil: doar un neam de monștri ar putea duce o viață atît de străină de regulile vieții omenești și doar pentru un asemenea popor regula naturii poate fi una pe dos.

Imaginea tipică a monstrului-canibal a fost aceea a chinocefalului. Primele referințe la popoarele fantastice cu cap de cîine, care trăiesc în Asia, datează din perioada presocratică.[135] Ele ajung apoi să anime imaginarul medieval. Marco Polo descoperă, pe o insulă, antropofagi cu cap de cîine. Columb menționează primul prezența mîncătorilor de carne de om în Lumea Nouă, despre care susține că ar avea cap de cîine — o idee preluată de la Pliniu, probabil prin mijlocirea unei confuzii cu termenul latin *canis* (cîine)[136].

În lupta lor împotriva superstițiilor, filozofii Luminilor resping ideea că există specii naturale de canibali. Voltaire arată, în *Eseu despre moravuri*, că existența monștrilor nu este imposibilă: „... în țările calde unele maimuțe au subjugat fete..." După Herodot, continuă filozoful din Ferney, în Egipt o femeie s-a acuplat public cu un țap. Din aceste reuniuni abominabile s-au putut naște ființe monstruoase, însă „ele nu au influențat regnul uman, pentru că, fiind asemenea catîrului, care nu se înmulțește, ele nu au putut denatura alte rase"[137]. În articolul *Carne* al *Enciclopediei Yverdon*, citim despre negrii din Guyana care au fizionomie de tigri și care sînt antropofagi prin instinct. Cînd unii din aceștia se găsesc pe nave de sclavi, îi sfîșie pe ceilalți prizonieri. Acest fapt ar fi surprinzător dacă ar fi adevărat, însă e contrazis de mai multe persoane care au pentru noi o autoritate mai mare decît aceea a dlui Roemer, comentează autorul articolului. Alți savanți credeau că antropofagia este explicabilă pe baza variației danturii. Sf. Ieronim arată că antropofagii din Scoția au două rînduri de dinți. Astfel, speciile de oameni care au mai mulți dinți decît alții ar fi „carnasiere" (tătarii, chinezii, sirienii). Însă călătorii cei mai luminați nu au întîlnit acest fenomen. E adevărat că în Matamba și în Congo, la unele triburi antropofage, există un obicei de a mutila dinții, ceea ce a făcut pe unii călători superficiali să creadă că gustul pentru carnea de om vine de la o multiplicare a dinților, conchide articolul.

Scepticismul relativ la existența monștrilor nu este complet necunoscut înainte de secolul al XVIII-lea. Un emisar papal care călătorește în China în secolul al XIV-lea arată,

referindu-se la monștrii asiatici descriși de călători: „Adevărul este că nu există asemenea popoare. Se poate totuși să existe cîte un monstru individual, în unele locuri."[138] Îndoiala devine un exercițiu constant abia la autorii moderni. Ea decurge nu doar dintr-o observație mai critică a realității cît — și poate mai ales — dintr-o perspectivă teoretică pentru care monstruozitatea este suspectă pe fondul unei filozofii integrale a naturii și a societății.

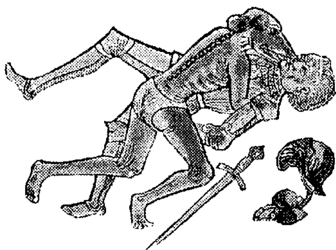


Fig. 20. Chinocefal devorînd un cavaler, ilustrație medievală

În secolul al XVI-lea, Ambroise Paré* definise monștrii ca fiind „lucruri care apar împotriva cursului naturii" (e adevărat că unele din cauzele care, după el, duc la apariția monștrilor sînt perfect naturale, de pildă loviturile aplicate femeii însărcinate)[139]. Însă în *De Cive* Hobbes face din articulația monstruozității cu natura o relație contingentă. Pentru el, ce este un monstru e în primul rînd o problemă de definiție a termenilor, iar dreptul de definiție a noțiunilor legale este, după el, domeniul exclusiv al autorității suverane. Monstrul moral nu este, așadar, o chestiune de resortul științei naturale. Statul decide cine este un monstru: „De exemplu, să presupunem că o femeie dă naștere unui copil

* Ambroise Paré (1510–1590). Medic francez, unul din părinții chirurgiei moderne.

deformat, iar legea interzice uciderea unei ființe omenești. Întrebarea care se pune este dacă nou-născutul [acesta] este o ființă umană... Deci, ce este o ființă umană? Nimeni nu pune la îndoială că aici republica este aceea care decide — și asta fără ca ea să ia în considerare definiția lui Aristotel după care omul este un animal rațional."[140] De ce anume trebuie ca republica să nu îl consulte pe Aristotel nu este prea limpede, însă putem presupune că aceasta se întîmplă pentru că ea are acum la dispoziție teoria mai pragmatică a lui Hobbes.

Consecința acestei critici nu este dispariția monstrului. Galeriile teratologice vor rămîne și în Iluminism o categorie importantă a imaginației. Monștrii modernității însă nu mai posedă acea alteritate radicală a predecesorilor lor clasici și medievali, ci sînt excrescențe ale unei lumi aproape casnice, simple deviații de la figurile normalității. Științele fizionomiei ori ale criminalisticii încep să descrie, în locul păcătoșilor împotriva naturii și a lui Dumnezeu, o constelație de degenerați cum ar fi violatorii. Dacă la începutul secolului al XIX-lea violul era (cu unele excepții) o categorie minoră a ofenselor comune recunoscute de legea civilă, la sfîrșitul aceluiași secol avem de-a face deja cu irupția în imaginația socială a personajului violatorului patologic. Descrierea-tip: mic de statură, robust, anomalii ale nasului și ale organelor genitale, inteligență redusă, deformări craniene, pasiune pentru jocuri de noroc. În aceeași perioadă apare și o altă figură durabilă a spaimei, aceea a criminalului în serie[141].

Între neamurile exotice de monștri morali un loc anume îl ocupă adoratorii Diavolului. În iconologia creștină, Diavolul a fost multă vreme principala figură a mîncătorului de oameni. Tablouri ale Judecății de Apoi ni-i înfățișează pe păcătoși devorați de Iad, care este reprezentat de o gură nesătulă, care scuipă flăcări. Alături de diavoli, la acest ospăț monstruos participă și adoratorii săi. Marco Polo menționează constant idolatria cînd se referă la obiceiuri aberante printre care canibalismul. America a fost înainte de oricare altul continentul unde Diavolul își avea cultul său.

José de Acosta* îi prezintă pe incași și pe mexicani ca pe niște adoratori ai Satanei, practicînd un cult care este un gen de creștinism pe dos. Există în Mexic mînăstiri de virgine dedicate Diavolului, unde sînt crescute fete pentru sacrificii[142]. Descoperind riturile aztecilor, spaniolii nu mai au nici o îndoială că aceștia îl cinstesc pe Satana, în onoarea căruia, după cum arată Acosta, ei au vărsat infinit de mult sînge. Comentînd aceste relatări, Henry More afirmă: „Atît de crudă și de tiranică a fost domnia Diavolului în nou descoperita lume păgînă." Popoarele din Guiana și alte țări nu numai că sacrifică oameni, însă îi și mănîncă. În Florida, Diavolul apare și spune că îi este sete și cere sînge de om. În Peru, sînt sacrificați la încoronarea unui rege o sută de copii. În Mexic, este înecată o fată, pentru a ține companie zeului lacului. După ce sacrifică un prizonier, preotul își pune pe el o piele jupuită de pe un om și se duce să ceară bani în piață. Cine refuză e pălmuit cu un colț însîngerat al pielii[143].

Credința în regatele satanice îl face pe More aproape o excepție între filozofii și călătorii din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, cînd chiar și în Lumea Nouă Diavolul pare că începe să își piardă apetitul pentru carnea de om. În cartea de călătorii în Noua Spanie a lui Thomas Gage** (1648) religia aztecă este descrisă în termeni care vehiculează un simbolism vizibil și tradițional al Anticristului. Un templu aztec este făcut din capetele prizonierilor de război uciși, „un lucru hidos la vedere". Nici un cuvînt însă despre canibalismul ritual în acest context. Descriind un alt templu aztec, Gage arată că acolo se găsește un idol făcut din semințele plantelor care sînt cultivate în acea țară și amestecate cu sînge de copil și de virgine, cărora li se deschide pieptul cu „brice" pentru a li se extrage inima, care este apoi oferită ca ofrandă zeului. După aceasta idolul este rupt

---

* José de Acosta (1539–1600). Teolog și misionar iezuit, rector al colegiului iezuit din Salamanca, autor al unei lucrări despre istoria naturală și morală a Indiilor (1590).

** Thomas Gage (1603–1656). Călător în America între 1625 și 1637, cartea sa despre coloniile spaniole a creat senzație, stîrnind dorința englezilor de a captura aceste teritorii.

în bucăți. Aztecii se apucă să facă altul, nu înainte de a distribui poporului bucățile primului. Fiecare este fericit să aibă o bucățică. Acest pasaj este regizat de o teorie care circulă în secolele XVII și XVIII și care pretinde că antropofagia unor națiuni din Indii a luat doar forme simbolice. Un exemplu este lucrarea lui de Pauw despre indienii americani. Peruvienii, pretinde el, nu mai sacrifică oameni, ci doar extrag puțin sînge de copil pe care îl oferă zeilor lor. Aceasta arată că deși erau antropofagi la început, acum s-au mai civilizat[144].



Fig. 21. Theodor de Bry, „Diavoli din Lumea Nouă"

După ce descoperă urma unui picior gol pe insula sa, Robinson se gîndește că este posibil ca Diavolul să fi venit să îl terorizeze. După o reflecție rațională, el respinge această posibilitate, ca „inconsistentă cu toate noțiunile pe care le avem de regulă despre subtilitatea Diavolului". Trebuie să fie vorba, arată el, de „o creatură mai periculoasă"[145], adică de sălbatici antropofagi. În perioada Luminilor canibalul a preluat așadar în beneficiul său unul din atributele Diavolului, acela de a fi incarnarea răului extrem. Cît de-

spre Satana, el nu va mai supraviețui mult criticilor filozofilor. Hobbes este unul din cei dintîi care pune la îndoială, în *Leviathan*, valoarea demonologiei, iar după cartea lui Balthasar Bekker, *Lumea dezvrăjită* (1691), puțini vor mai fi cei dispuși să creadă în existența sa, moment în care reprezentările diabolicului își pierd considerabil influența asupra imaginației învățate.

Pentru omul modern, monstrul devine dintr-o problemă ontologică, una socială sau medicală, percepută într-un registru minor. Descriind un „monstru-ciclop", adus pe lume de o femeie, în 1755, un savant membru al Academiei din Berlin rezumă succint această nouă sensibilitate: „generația monștrilor speciei omenești nu este un lucru atît de extraordinar"[146]. În *Principiile dreptului natural*, Burlamaqui admite existența monștrilor morali, însă susține că aceștia sînt foarte rari. Oricum, continuă el, faptul existenței lor nu are nici un fel de consecințe teoretice[147]. Lovitura de grație va fi dată de lucrarea lui Johann Friedrich Blumenbach*, *De Generis Humani Varietate Natura* (1775), care își propune să dovedească dintr-o perspectivă științifică netemeinicia istoriilor despre monștri. Cauzele naturale, după el, sînt o explicație suficientă: ceea ce oamenii au considerat monștri nu sînt altceva decît oameni normali, loviți însă de diferite boli, cum ar fi afecțiuni ale pielii[148].

Din categorie morală, monstruosul începe să fie perceput în epoca modernă din ce în ce mai mult ca o categorie estetică. În *Emile*, Rousseau arată că oamenii moderni cultivă monstruozitatea. Este însă un monstru domesticit acela la care se referă el, mai mult bizar decît înspăimîntător, o simplă „diformitate", cum sînt plantele de gradină ori cîinii selecționați[149]. Contemplația acestor creaturi produce plăcere și nu angoasa profundă suscitată de incursiunile raselor criminale de dincolo de marginile civilizației.

---

* Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840). Savant german, profesor de medicină la Göttingen, unul dintre fondatorii antropologiei moderne.

Menajeria antropofagă

O dată cu sfîrșitul secolului al XVII-lea, la hotarele identității omenești, chinocefalii sînt înlocuiți de urangutani. Filozofii și călătorii sînt fascinați de fiara nou, descoperită în Java, despre care suspectează că ar putea fi un fel de om, eventual omul sălbatic despre care vorbesc sursele Antichității și teoria stării de natură[150]. Confuzia care domnește în legătură cu această creatură este ilustrată perfect de cardinalul de Polignac, care, văzînd un urangutan într-o cușcă, i se adresează acestuia: „Vorbește și am să te botez!" Locke anunțase deja în *Eseul asupra intelectului* că o maimuță rațională ar fi parte a dreptului natural, exact ca și un om[151].

Intrigat de posibilitatea ca ființa aceasta să nu fie o maimuță, ci chiar incarnarea omului primitiv, Rousseau inserează, în *Discurs asupra originii inegalității*, o lungă disertație despre rasele omenești în care vorbește și despre urangutan. El preia un text din *Istoria călătoriilor* despre urangutanii din Indiile Orientale unde citim, printre altele, că aceștia se hrănesc cu fructe și cu nuci și nu consumă niciodată carne. Omul primitiv nu este așadar un antropofag. Rousseau se raportează sceptic la acele porțiuni ale descrierii călătorilor care nu sînt în acord cu imaginea sa despre omul natural ca o creatură pacifică. Acești călători, spune el, nu au observat cu atenție faptele. Ei au scris odată că urangutanii îi atacă pe negrii care încearcă să traverseze pădurile unde ei trăiesc, iar în altă parte afirmă că aceștia nu le fac nici un rău oamenilor. Mai multe observații sînt necesare, conchide Rousseau. „Experiența" pe care el o propune aluziv, inspirată dintr-un pasaj despre măgar din Buffon, este aceea a încrucișării dintre om și urangutan.

Virey preia de la Rousseau ideile cu privire la similaritatea dintre omul primitiv și urangutan, adăugînd și o disertație despre sursele clasice ale ipotezei că primii oameni au fost, ca și maimuțele, fructivori. Și după el, omul este în așa fel organizat de natură încît să mănînce mai ales vegetale.

Monboddo este unul dintre puținii filozofi ai Luminilor care crede în existența raselor monstruoase. Că există oa-

meni cu coadă, susține el în *Despre originea și progresul limbajului*, „este un fapt atît de bine atestat încît nu admite nici o îndoială". Unii din aceștia au fost văzuți recent de un călător în Nicobar; trăiesc în cete și atacă elefanți. Alți călători au descris pe unii insulari din Mările Sudului care au unghii lungi pe care le folosesc ca „arme ofensive", ori pe acei locuitori din Noua Guinee care au dinții proeminenți și care mușcă precum cîinii. Totuși, pentru Monboddo, canibalismul nu izvorăște dintr-un instinct natural, ci este opera educației. Că este așa, crede el, ne-o dovedește faptul că animalele de pradă nu își mănîncă semenii[152].

O altă ipostază a omului sălbatic, pe care publicul Luminilor o descoperă chiar în mijlocul Europei, este copilul sălbatic. Primul caz celebru este acela al lui Peter, descoperit în 1724 la Hamelin[153]. El a fost considerat imediat un exemplar al omului natural, de către autori precum Daniel Defoe, în *Mere Nature Delineated* (1726), și apoi de lordul Monboddo, în 1784, care îl apreciază drept „un exemplu viu al stării de natură". În notele la *Discursul despre originea inegalității*, Rousseau dovedește o cunoaștere atentă a cîtorva cazuri de copii sălbatici. În 1755 La Condamine* publică observațiile sale asupra unei fetițe sălbatice găsită într-o pădure în Franța. Cazul clasic de copil sălbatic este acela al lui Victor din Aveyron, descoperit în 1800. Părea de 11 sau 12 ani, umbla pe două picioare și purta zdrențele unei cămăși. Însă asemănarea cu omul se oprea aici. Victor nu vorbea, ci scotea doar niște strigăte și în pofida eforturilor pedagogilor și medicilor vremii nu a putut fi niciodată obișnuit cu un trai omenesc. Îndată după descoperirea sa, el este considerat de jurnaliști și de filozofi cum ar fi De Gerando un exemplu al omului din starea de natură. Ajuns o celebritate, bietul copil este arătat curioșilor, ajungînd chiar să fie prezentat în salonul doamnei de Récamier. Virey include în lucrarea sa din Anul 10 o anexă consistentă despre Victor, unde avansează un argument inspirat de *Emile* al lui Rous-

* Charles-Marie de La Condamine (1701–1774). Naturalist și explorator francez.

seau: acest copil sălbatic mănîncă puțină carne, ceea ce demonstrează, împotriva lui Helvétius care ar fi susținut contrariul, că omul este de la natură mai curînd fructivor decît carnivor. Nu toată literatura despre copiii sălbatici pare să fie favorabilă acestei teze. La Condamine susține că fetița sălbatică pe care a văzut-o el nu s-a putut multă vreme dezobișnui să mănînce carne crudă și chiar animale vii, cărora le sugea sîngele; ea ar fi vînat stînd ascunsă într-un copac și sărind asupra animalelor care treceau pe dedesubt[154].

Copilul sălbatic este o alternativă la prezența robustă și fioroasă a canibalului primitiv. O dată cu descoperirea sa, omul natural va începe să fie înțeles mai curînd ca un copil a cărui dezvoltare a fost ratată decît ca o fiară. Aceasta este o idee pregătită de teoria speculativă a stării de natură. Încă înainte de cazurile de copii sălbatici ale secolului al XVIII-lea, Hobbes afirma despre omul stării de natură că este un „copil robust". Burlamaqui ne cere, în *Principii de drept natural* (1751), să ne imaginăm un copil care a crescut singur, în sălbăticie. „Nu am vedea în el decît slăbiciune, ignoranță și barbarie... [ar fi] cel mai mizerabil dintre toate animalele, ar fi mereu în pericol să piară de foame, de frig sau în colții vreunei fiare sălbatice." În alt pasaj, el arată că un asemenea copil ar fi aproape incapabil să își asigure cele necesare; este drept că de data aceasta el adaugă că creatura ar putea fi „feroce"[155]. Într-un influent memoriu citit în 1745 în fața Academiei de Științe din Paris, La Condamine prezintă și el un tablou sumbru al omului natural, așa cum este el înfățișat de indienii americani. Stupizi, leneși, ocupați doar de momentul prezent, „îmbătrînesc fără să iasă din copilărie, ale cărei defecte le conservă toată viața... nu putem privi fără umilință cum omul abandonat naturii simple, privat de educație și de societate, diferă atît de puțin de o fiară"[156].

Prezența copilului sălbatic a răsturnat astfel termenii unei relații posibile dintre natură și cultură. Rasele de sălbatici erau o amenințare la adresa civilizației sau măcar o demonstrație dramatică a limitelor sale. Spre deosebire de acestea, micul sălbatic solitar trimite doar către absența societății și

a instituțiilor sale, necesitatea lor fiind interpretată ca o datorie pe care societatea o are față de partea de sălbăticie din indivizii care o compun.

Disiparea narațiunilor despre rasele monstruoase și apoi a celor despre omul natural lasă în urma sa două reprezentări mai simple. Prima dintre acestea este aceea a copilului sălbatic, un personaj care este o ființă căreia îi lipsește doar educația și compania celorlalți oameni pentru a participa din plin la umanitate. A doua este aceea a animalului, care va monopoliza, începînd cu secolul al XIX-lea, spațiul antropofagiei din starea naturală.

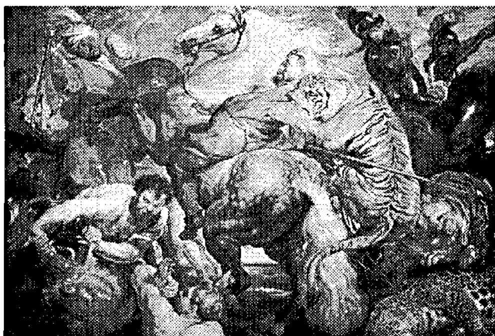


Fig. 22. Rubens, „Vînătoarea de tigri"

Nu este vorba aici doar de faptul că unele animale se hrănesc cu carne de om. În sine, aceasta este o constatare a unui fapt comun. Însă pînă în zorii epocii moderne, animalul este un participant la marea ordine a dreptului naturii. Uneori aceasta se traduce printr-o responsabilitate juridică a dobitoacelor. În Evul Mediu există cazuri în care animalele au fost aduse în fața tribunalelor, judecate și condamnate. Unii filozofi se întreabă nu numai dacă oamenii au dreptul să mănînce carnea animalelor, ci și dacă animalele au vreun drept

să mănînce carnea noastră. Pentru Pluche, ordinea providențială explică existența carnivorelor. Dacă animalele ar muri fără să fie îngropate, speculează el, aerul s-ar infecta și noi ne-am îmbolnăvi. De aceea Dumnezeu a creat carnivorele: „Le putem numi [pe acestea] pe drept cuvînt un fel de cloacă vie, niște morminte animate, care caută și înghit tot ceea ce ne este primejdios prin exces." Din argument în argument, Pluche ajunge să explice și antropofagia. Aceste fiare ne mănîncă și pe noi, iar acest lucru se întîmplă pentru că Creatorul a dorit ca omul să rămînă alert, atent la „surprize", și nu indolent[157].

Lupul a fost multă vreme personajul ordinar al antropofagiei. Crud și viclean, lupul este mai mult decît o fiară, el este, după expresia lui La Fontaine, „inamicul comun". De acesta se leagă nu doar un univers amorf al spaimei. Lupul este, poate mai mult ca orice altă creatură în afară de om, o ființă socială. Lupii care îl asaltează în Franța pe Robinson, după ce acesta scapă de pe insula sa cu canibali, sînt organizați „cu toții într-un corp [militar], majoritatea lor așezați în linie, precum o armată regulată organizată de ofițeri experimentați"[158]. Ideea că lupii se mănîncă unii pe alții este un loc comun; ea apare, între alții, la Esop și Elian. Acesta din urmă descrie un ritual elaborat. În vreme de foamete, lupii se așază în cerc și încep să alerge unul în urma altuia. Îndată ce unul din ei amețește și iese din cerc, ceilalți se năpustesc asupra lui și îl mănîncă.

Lupul este asociat și cu turbarea. O infecție fatală înainte de Pasteur, turbarea era reputată că produce antropofagie, ca în acea întîmplare cu gazda care și-a servit oaspeții cu carnea unui porc ce fusese mușcat de un cîine turbat; toți cei care au mîncat din această carne infectată cu „veninul" cîinelui au turbat, după care s-au mușcat și s-au sfîșiat unii pe alții[159]. În fine, licantropul, acest hibrid între om și lup, este recunoscut pentru apetitul pentru carne de om. În secolul al XVI-lea, marele specialist în materie de vrăjitorie, Jean Bodin, arată că există un criteriu care ne permite să distingem infailibil între lupii veritabili și „licantropia diabolică". În vreme ce lupul-lup atacă oi, licantropul (*loup-garou*)

are o predilecție pentru om. Tribunalele vor lua aminte, stabilind arderea pe rug ca pedeapsă pentru licantropie.

Începînd cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, statura lupului va diminua. Lupii care îl atacă pe baronul Münchhausen în Polonia sar pe deasupra omului, direct asupra calului de la sanie. În epoca marilor imperii coloniale alte fiare vor lua locul lupului antropofag. Ceea ce le deosebește de lup este că sînt mai primitive. Ele nu mai vehiculează mitologia sociabilității inconfortabile a lupului, ci sînt simple sălbăticiuni cu un apetit pentru carne de om. Dominînd peste toate acestea este tigrul. Apare acum o literatură vînătorească despre feline mîncătoare de oameni, iar aristocrații și militarii englezi se întrec să colecționeze trofee de tigri indieni deveniți legendari pentru numărul de victime pe care le-au făcut. Redusă la stadiul pur al animalității, antropofagia naturală începe să nu mai fie, în secolul al XIX-lea, decît ținta unui divertisment sîngeros.

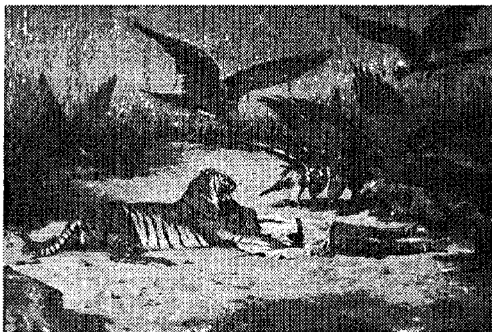


Fig. 23. Vasili Vereshchagin, „Canibal" (sec. al XIX-lea)

Declin al raselor de monștri, dispariție a Diavolului și a popoarelor care îl adoră, infantilizare a omului natural și animalizare completă: acestea sînt deplasări ale căror efecte se fac simțite în spațiul teoretic. Inițial, eliminarea mon-

ștrilor din ecuația antropofagică contribuie la consolidarea dreptului natural. Cîtă vreme popoarele de canibali au o natură a lor, separată, ele nu stau neapărat sub aceeași lege ca celelalte națiuni. Universalitatea dreptului natural nu poate fi asigurată așadar decît cu condiția demonstrației unei naturi comune. Doar după ce filozofii descoperă că, în fond, antropofagii sînt și ei oameni, antropofagia poate deveni o piatră de încercare pentru dreptul natural în general. Și doar după ce faptul masiv al antropofagiei pune în cauză noțiunile elementare cu privire la legea naturală și la natura asociației politice poate dreptul natural să se constituie ca o știință universală.

Într-adevăr, în măsura în care dreptul naturii este o știință despre om, atunci la originea sa stă întrebarea cu privire la ce este, ori ce trebuie să fie, de la natură, această ființă. Dacă omenirea este o colecție de specii morale, ale cărei granițe cu animalitatea sau cu diabolicul sînt permeabile, atunci dreptul natural nu poate să arate decît ca o știință practică, o colecție de cazuri, nu o știință universală, rațională și deductivă, idealul filozofilor moderni. Abia după ce omenirea este descoperită ca un gen universal poate fi elaborată o adevărată știință despre legea acesteia. Paradoxal, aceasta se construiește, împotriva pretențiilor de originalitate ale filozofilor moderni, pornind de la cazurile clasice. Dar construcția unei științe deductive despre om care să includă aceste cazuri se lovește de alteritatea fundamentală a popoarelor de antropofagi și a legiunilor de licantropi, diavoli și animale sociale. În legătură cu acestea se poate imagina doar un drept natural înțeles, în sensul lui Ulpian, ca ceva comun omului și animalelor, eventual și speciilor hibride și fantastice, însă nu ca o știință universală a datoriilor și drepturilor omului ca om. Doar după ce popoarele de monștri au fost fie eliminate, fie promovate la rangul de oameni, antropofagia poate să apară ca o problemă complet formulabilă de teoria drepturilor naturale ale omului. Nu este doar o coincidență că știința modernă a dreptului natural s-a format o dată cu structurarea percepției moderne a canibalismului.

Însă tot această evoluție a percepției moderne a canibalismului ridică apoi probleme pentru dreptul natural. Aceasta se întîmplă pentru că principalul său personaj, omul natural, începe să aibă din ce în ce mai puțin în comun cu ființa în jurul căreia se construiesc unele dintre cazurile sale centrale. O dată cu simplificarea imaginației semnalate de dispariția raselor monstruoase, copiii sălbatici și animalele carnivore sînt extremele între care imaginea antropofagului se va dizolva, împreună cu știința al cărei mesager era.

Criminalul natural

Așa cum îl știm în timpurile noastre, canibalul natural este un bolnav psihic. Jurnalismul de senzație, știința psihologiei criminale și imaginile culturii populare ne prezintă un antropofag modern care este, în esență, un alienat. Dement sau schizofrenic, el este perceput mai ales sub chipul asasinului în serie. Consumul cărnii de om este o obsesie irațională, o plăcere perversă, pe scurt, o parte a delirului.

Acest personaj, al criminalului-antropofag, ridică probleme considerabile atunci cînd este evaluat pe fundalul istoriei gîndirii morale. Incarnare a anomiei, el nu poate prin definiție să fie subiectul unui discurs etic care să coincidă cu dinamica naturii sale. El poate fi cel mult obiect al unei științe despre bine, însă nu un agent al acesteia. Filozofia a încetat, o dată cu psihopatul, să mai enunțe un adevăr moral al antropofagiei ca înclinație de la natură.

Această tăcere trebuie explicată în sursele și în semnificația sa. Ea este o restrîngere a cîmpului filozofiei morale care trebuie fie legitimată, fie denunțată. Înainte de a-l abandona pe canibal criminaliștilor și ziariștilor, să meditam o clipă la faptul că acest gest înseamnă că trebuie să ne detașăm de o întreagă știință filozofică a binelui și răului. Așa făcînd, noi intrăm în spațiul științelor publicului modern, pentru care antropofagul-criminal este un caz clinic și nu unul moral. Antropofagia poate să-i intereseze pe moraliști, evident, prin implicațiile sale (justețea reacțiilor societății, imperativul terapiei), nu prin natura sa. Discursul despre caniba-

lismul criminal este, în principiu, doar un discurs despre nebunie.

Identitatea amorală a psihopatului canibal nu este produsul filozofiei morale clasice și moderne. El este mai curînd rezultatul descompunerii acesteia, la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. În secolul al XIX-lea, literatura de senzație și medicii vor descoperi un tip de criminal a cărui apariție nu fusese anunțată de speculațiile filozofilor și teologilor. El este, în esență, un bolnav mental. Venind din afara filozofiei morale, el nu e recuperat de aceasta ca actor al său.

Nașterea acestui monstru de care filozofia s-a dezis este semnificativă tocmai pentru că ea semnalează eliminarea din cîmpul științei morale a unei serii de teme în beneficiul exclusiv al cuplului nebunie–antropofagie. De unde însă își extrage el forța sa epistemologică? Cum a reușit nebunia să anexeze pe această creatură a libertății naturale care era canibalul?

Pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, canibalul și nebunul sînt personaje distincte. Nebunia înțeleasă ca o categorie clinică nu figurează între explicațiile pe care filozofii și călătorii le rețin pentru a da seamă de răspîndirea canibalismului. În relatările istorice și în actele juridice apare ocazional figura dementului canibal. Însă acesta vehiculează probabil o evidență a lui proprie, pentru că el nu face obiectul unei științe sistematice și separate. Descreieratul este un personaj rar și astfel reținerea lui într-un discurs altul decît acela al colecției de bizarerii este problematică.

Pînă la apariția psihologiei pozitive, nebunia se deschide către canibalism în două situații. Prima este aceea a influenței diabolice. Aceasta este un supliment la nebunie mai curînd decît o parte a sa. În actele juriștilor, antropofagia este unul din semnele vrăjitoriei. Numeroase tratate despre vrăjitorie și demonologie menționează antropofagia între cele mai grave păcate ale vrăjitoarelor și magicienilor. În *Despre demonomania vrăjitoarelor* (1580) Bodin arată că acestea ucid copii, mai ales copii mici și nebotezați, după care îi fierb pentru a le putea bea umorile și carnea. Ele consumă carne de copil, și „desigur că le beau sîngele... Însă oricine vede

că acesta este un obicei rău pe care Diavolul îl așază în inima oamenilor ca să îi facă să se ucidă și să se devoreze unul pe altul pentru ca rasa omenească să fie distrusă... Crima, după legile lui Dumnezeu și ale oamenilor, merită pedepsită cu moartea. Cei care consumă carne de om sau dau la alții să o mănînce merită moartea: cum a fost cazul acelui brutar din Paris care își făcuse o afacere din vînzarea plăcintelor făcute cu carnea celor spînzurați. A fost ars și casa lui rasă de pe fața pămîntului"[160]. A doua situație este aceea a suveranului descreierat. Este o percepție clasică aceea după care perversiunea celui mai înalt oficiu duce la cele mai atroce rătăciri. Este însă nu nebunia ca atare, cît păcatul cel care se citește dincolo de degradarea regelui în delir. El și nebunul nu se ating decît într-un punct, în măsura în care amîndoi rătăcesc spre neant.

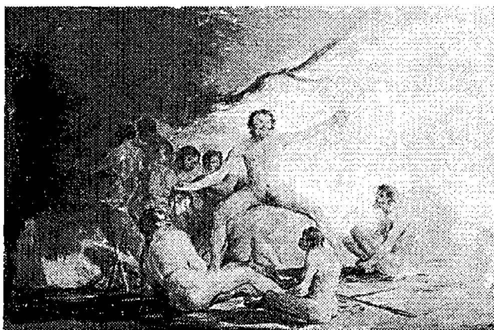


Fig. 24. Goya, „Scenă de martiriu"
(canibali cu resturi omenești)

Canibalul poate așadar să-și piardă mințile, însă nebunul nu devine canibal doar sub presiunea delirului său. Antropofagul nu este una din speciile din grădina nebuniei. El este copilul păcatului. De regulă, în scrierile clasice avem de-a face cu o simplă absență a conexiunii dintre aceste două

categorii. Dar chiar și atunci cînd nebunia este discutată ca posibilă cauză a antropofagiei, savanții se declară sceptici. Vitoria susține că indienii americani nu sînt nebuni, deși admite că ei sînt canibali. Sepulveda este convins că americanii sînt nebuni și de aceea păcătuiesc, însă nebunia la care se referă el se manifestă doar ca ateism și venerare a Diavolului. Destul de frecvent, canibalul este înfățișat, pînă la sfîrșitul Iluminismului, ca un individ perfect rezonabil, și nu o dată el este partener al unui dialog filozofic.

De ce anume antropofagia nu are o specie care să fie anexată nebuniei este o chestiune destul de obscură. Cu siguranță că înaintea sfîrșitului secolului al XVIII-lea antropofagul nu putea fi un „bolnav mental" pur și simplu pentru că noțiunea de „maladie mentală" era inexistentă, cel puțin în sensul său modern, clinic. În secolul al XIX-lea, o dată cu formarea concepțiilor despre psihopatie, se va contura și imaginea unui canibal animat de maladia psihică. Însă acest personaj nu este preluat din galeria de portrete a nebuniei clasice.

Aceasta este de altfel una foarte generoasă. Mai întîi, nebunia însăși împarte în secolul XVII, împreună cu alte deviații de la regulă, un spațiu al practicilor și concepțiilor terapeutice și disciplinare. Săracii, leproșii, venerienii, persoanele de moralitate dubioasă se amestecă cu nebunii pe coridoarele azilurilor, caselor de corecție și spitalelor epocii clasice[161]. Antropofagul nu este vizibil în această adunătură de nefericiți. Maniaci, melancolici, femei isterice și nimfomane, cretini — o întreagă Curte a Miracolelor a spiritului omenesc, unde canibalul nu are un loc al său propriu. Este foarte probabil că în registrele vreunui ospiciu vom găsi și dovada că vreun antropofag va fi fost internat printre aceștia. Problema este că pînă la începutul secolului al XIX-lea nu avem de-a face cu un gen de antropofagie sistematic clasificată ca o maladie a minții. Invers, categoriile care par să anticipeze noțiunile noastre despre sadismul cel mai extrem, cum ar fi „demența", nu invocă antropofagia ca un simptom posibil.

Antropofagia nu este capturată de analiza medicală a nebuniei, nici ca fapt masiv și nici în incarnările sale specifi-

ce. Această incapacitate a științei maladiilor spiritului de a improviza un discurs despre antropofag este cea mai evidentă în absența considerațiilor „psihiatrice" despre națiunile canibale, despre ale căror excese (i)morale călătorii și filozofii sînt foarte conștienți, dar pe care nu le așază niciodată între populațiile nebuniei.

Aceasta nu înseamnă că o anume psihologie aberantă nu este la lucru între sălbatici. Aceștia sînt descriși uneori în termenii unei patologii a comportamentului. Sălbaticii sînt leneși, indolenți: un gen de corupție morală care îi califică pentru tratament în casele de muncă forțată ale omului alb, precum în statul iezuit din Paraguay. Ei sînt frecvent descriși și în termenii unei patologii a pasiunilor. Melancolici, indiferenți pînă la stupoare, destrăbălați sau impotenți, dedați consumului de alcool și tutun și, mai înainte de orice, „furioși". Toate acestea sînt desigur simptome din marele univers al nebuniei. Însă acești sălbatici și canibali rămîn invizibili pentru știința medicală. Ei nu sînt un capitol din enciclopedia nebuniei clinice a omului civil.

Călătoria antropofagului către lumina științei medicale începe totuși de aici, din marele domeniu al analizei pasiunilor. Înainte însă de momentul medicalizării sale, acesta este o parte a discursului filozofic despre om. Acesta este pentru autorii clasici o ființă duală, amestec de rațiune și pasiune. Aceste două forțe care îl guvernează sînt elementare pentru că provin din cele două naturi din care este plăsmuit omul: spirituală și animală. Ca ființă pasională, omul este așadar o specie de animal.

Aceste pasiuni animalice sînt acelea care explică răbufnirile antropofagiei. Primul care propune o teorie articulată despre acest proces este Platon, în contextul analizei tiraniei din *Republica*. Psihicul omului conține un strat profund, a cărei existență este stabilită într-o manieră ce amintește de teoria psihanalitică, prin observarea dorințelor pe care le avem în timpul somnului, atunci cînd celelalte părți ale sufletului sînt adormite. „În acest moment, partea sălbatică și bestială, sătulă de mîncare și băutură, își alungă somnul și încearcă să găsească o cale să devină satisfăcută... nu

e nimic de la care să se dea înapoi în acest moment, eliberată de controlul rușinii sau rațiunii. Nu ezită să facă sex cu mama sa ori cu oricine altcineva, fie om, zeu sau fiară. El va comite orice crime infame și nu este nici o mîncare pe care să refuze să o mănînce. Într-un cuvînt, nu omite nici un act nebunesc ori rușinos."[162] Aici apare o asociație de idei care va fi frecventă în teoriile savante despre canibal, anume asociația dintre pasiunea pentru consumul de carne de om și pasiunea extatică, brutală, pentru sex.

A doua mare sursă antică a ideilor despre antropofagia produsă de pasiune este stoicismul. În *De ira* [Despre mînie] Seneca tratează despre consecințele pasiunii furiei. Pentru stoicul roman, furia este o specie de maladie ale cărei consecințe pot fi dramatice, așa cum se vede în exemplul expediției lui Cambyses, preluat din Herodot. Încrîncenarea sa împotriva etiopienilor l-a împins pe regele persan într-o aventură nesăbuită, în care soldații săi au ajuns să tragă la sorți pentru a își asigura „o hrană mai crudă decît foamea", pentru „a descoperi cine va muri mizerabil, și cine va trăi încă și mai mizerabil"[163]. Un alt episod reluat de Seneca este acela în care Cambyses îl ucide pe fiul unui curtean al său și îl dă de mîncare tatălui, care întrebat cum găsește carnea fiului său, a replicat: „La masa regelui orice fel de mîncare este delicios" (pasajul e menționat și de d'Holbach, în *Sistemul social*, pentru a ilustra abisul servilismului). Pentru Seneca aceasta arată că e posibil ca un om „să își ascundă furia care este iscată chiar și de acest fel de ultragiu monstruos"[164]. Acesta este un exercițiu în controlul de sine care trebuie însă să aibă un scop anume și nu să se transforme într-un gen de lingușeală din cea mai josnică. Seneca arată că nu susține că supușii tiranului trebuie să se supună fără opoziție comenzilor „măcelarilor" lor: „E o altă chestiune dacă viața merită acest preț." În ultimă instanță, calea spre libertate este deschisă, deoarece omul are întotdeauna posibilitatea sinuciderii.

Pentru Seneca, furia duce la cruzime. Un nobil roman a dat ordin ca unul din sclavii săi, care a spart o cupă de cristal, să fie aruncat de viu într-un bazin cu țipari uriași. Au-

zind acest ordin, împăratul — destul de surprinzător dacă ținem seama că vechii romani erau obișnuiți cu multe — a fost „șocat de o asemenea inovație în materie de cruzime". Cruzimea este atacată de Seneca și în *De clementia*: „Cruzimea este un lucru rău, cel mai nepotrivit omului... pentru că a găsi plăcere la vederea sîngelui și rănilor și a lăsa la o parte aspectul omenesc pentru a se schimba într-o creatură a pădurilor este nebunia unei fiare sălbatice. Ce diferență este dacă îl arunci, o, tu, Alexandru! pe Lisimah unui leu, ori dacă tu însuți îl sfîșii cu dinții? Mușcătura leului e a ta și a ta este sălbăticia lui... Motivul pentru care brutalitatea este cea mai respingătoare este acesta: pentru că transgresează mai întîi toate limitele obișnuite, și după aceea toate limitele omenești... mintea omului a ajuns la cea mai îndepărtată limită a nebuniei atunci cînd cruzimea a ajuns o plăcere, iar uciderea unei ființe omenești a ajuns o bucurie."[165] Un asemenea om, tiranul, își atrage după sine ura și pedeapsa întregii cetăți.

În epoca descoperirilor, această teorie a furiei începe să fie folosită pentru a explica antropofagia sălbaticilor. În *Despre canibali*, Montaigne arată că nu e adevărat, „așa cum se crede", că antropofagii americani își mănîncă prizonierii datorită foamei, așa cum ar fi făcut sciții. Adevărata cauză este „răzbunarea extremă". Rochefort susține că sălbaticii din Caraibe își mănîncă dușmanii din furie și din spirit de răzbunare, nu pentru că această carne le-ar plăcea. Unii împing furia pînă acolo încît mușcă pînă și pietrele de care se lovesc la picior ori săgețile care i-au rănit; canadienii mănîncă puricii care i-au ciupit[166]. Du Tertre arată ca sălbaticii din Antile nu consumă carnea de om mînați de foame ori de gust, ci datorită „furiei" cu care se răzbună pe cei învinși. De altfel majoritatea se îmbolnăvesc după ce mănîncă „acest prînz execrabil". O altă explicație avansată în aceleași paragrafe: ei mănîncă carne de om crudă pentru a-și face curaj. Cei care mănîncă mai mult sînt cei mai stimați de colegii lor de trib[167].

În secolele XVII–XVIII ideea că oamenii în starea de natură sînt „furioși" este un loc comun. William Robertson ara-

tă, în *Istoria Americii*, că în comunitățile mici, dorința de răzbunare îi cuprinde pe toți ca o furie și ofensele împotriva unui membru sînt resimțite de toți. Sălbaticii nu sînt mulțumiți pînă nu distrug întreaga comunitate a dușmanilor lor. „Ei luptă nu pentru a cuceri, ci pentru a distruge." Sălbaticii îi învață pe copii, înainte de toate, principiul răzbunării. „Față de inamicii lor, furia răzbunării nu cunoaște margini. Sub dominația acestei pasiuni, omul devine cel mai crud dintre animale. El nu are milă, nu iartă și nu cruță pe nimeni."[168] După Virey, antropofagia este produsă de ura pe care învinșii au acumulat-o împotriva învingătorilor[169]. Lafitau scrie că unele popoare din America de Sud mănîncă carnea inamicilor și apoi poartă scheletele în luptă, ca pe un fel de stindard, ca să-și facă curaj și ca să-și terorizeze adversarii[170].

Pasiunea furiei explică și originea unor ritualuri stranii. Pentru Poincy, unele națiuni împing răzbunarea dincolo de moarte, și insultă chiar morții care nu mai au nici o simțire. Unii indieni din Virginia poartă la gît o mînă uscată. Alții, din Noua Spanie, poartă ca pe o medalie părți din inamicii masacrați. Pe o insulă lîngă China (probabil Formosa) se face o coroană cu capete de morți și fire de mătase. Chinezii fac cupe din craniile spaniolilor, canadienii și mexicanii dansează la festivaluri acoperiți de pieile celor pe care i-au mîncat. Huancas, din Peru, fac tobe din aceste piei, crezînd că au virtutea de a pune pe fugă inamicii[171]. Raynal arată că „răzbunarea este cea care dă savoare unui aliment pe care simțul omeniei îl respinge". Unii indieni din America își ucid adversarii după „anumite formalități" (prin care Raynal înțelege tortura), după care fac fluiere din oasele mîinilor și picioarelor, iar din dinți fac coliere pe care le agață la gît. Ei mai cred că cei desfigurați în luptă sînt frumoși[172].

În secolul al XVIII-lea, alte pasiuni se vor adăuga furiei în catalogul pornirilor care pot duce la antropofagie. În *Cercetare asupra principiilor moralei* (1751), Hume arată cum curajul, o pasiune fundamentală pentru popoarele războinice, se transformă într-un viciu, acela al cruzimii. Sciții își scalpează inamicii și fac din pieile lor un fel de „ștergare" [*to-*

wels]; cine are mai multe asemenea ștergare este cel mai stimat. Bravura marțială, comentează Hume, a distrus, „la această națiune ca și la atîtea altele", sentimentele de omenie, „o virtute desigur mult mai utilă"[173]. Relatarea lui Hume pare informată de Herodot, care scrie, printre altele, că mercenarii greci din tabăra egipteană care înfruntă expediția lui Cambyses împotriva etiopienilor au băut sînge de copil înainte de lupta cu persanii[174]. Un simț exagerat al onoarei poate duce la gesturi extreme chiar și la popoarele foarte rafinate, crede Kames. Excesul onoarei explică „ferocitatea neobișnuită" a japonezilor. În mijlocul unui ospăț, o femeie tînără, care s-a întins să ia ceva de pe o tavă cu mîncare, a scăpat un pîrț. „Rușinată și copleșită, ea și-a ridicat sînii la gură, i-a sfîșiat cu dinții și a murit pe loc."[175] În *Sistemul social* (1773), d'Holbach susține că o afecțiune numită *ennui* este adevăratul flagel al națiunilor opulente și tiranul cetățenilor celor mai bogați. Termenul este aproape intraductibil, pentru că el desemnează la moraliștii vremii nu doar o simplă plictiseală, cît mai curînd o stupoare și o angoasă totale, un fel de suspendare a sentimentului vital. Spiritul omului urmărit de *ennui* este torturat fără încetare. Pentru a scăpa dintr-o stare atît de penibilă nu este nimic care să nu fie încercat. Însă nu e proiect mai greșit decît acela de a ne amuza în permanență. Consecințele acestei goane după senzație sînt funeste. Un împărat mongol a pus sîngele prizonierilor în mortarul cu care și-a făcut palatul[176].

În secolul al XIX-lea, teoria dezechilibrelor pasionale va înregistra o modificare de accent care va detașa figura antropofagului din contextul său natural și o va insera în îngusta nișă ecologică a psihopatologiei criminalului modern. În vreme ce teoria clasică a pasiunilor își desfășoară categoriile conceptuale pe fundalul unei noțiuni despre natura umană în general sau despre omul natural, o dată cu sfîrșitul Iluminismului interesul medicilor și savanților se focalizează aproape exclusiv asupra omului civil. Este ca și cum acesta ar avea un monopol asupra maladiei nervoase. Virey crede că majoritatea maladiilor de care suferă omul so-

cial sînt de origine nervoasă, pentru că organele noastre devin mai sensibile datorită modului nostru de viață[177].

Pasul decisiv în transformarea canibalului într-un criminal dezaxat este făcut de Sade. În contextul operei sadiene, discursul despre canibalism are un statut paradoxal. Antropofagia eroilor săi este, de regulă, aceea nereflectată și nemediată, a delirului sexual și criminal despre care vorbesc psihiatrii secolului al XIX-lea. Libertinii lui Sade înfulecă bucăți din sînii femeilor ori organizează ritualuri orgiastice în care pacienți și călăi consumă laolaltă carne de om, precum în cele *120 de zile ale Sodomei*, unde nefericita Aline este pusă să mănînce din propria carne friptă de libertini ori unde o femeie este devorată de un șoarece introdus în vagin. Antropofagia nu este, cu cîteva excepții, subiect al justificărilor delirante. Practic fiecare tip de infracțiune, ultragiu, păcat sau transgresiune sînt legitimate de personajele lui Sade în ceea ce uneori formează adevărate disertații filozofice. Crima, blasfemia, violul, masturbația, sodomia, furtul, nerecunoștința, prostituția — și lista ar putea continua considerabil — sînt subiectele unor expuneri detaliate, unde Sade își exhibă considerabila erudiție filozofică în scopul legitimării aberației. Antropofagia lipsește, de obicei, din lista acestor teme ale disertațiilor sadiene, și asta în ciuda menționării sale frecvente.

Iată-l pe chirurgul criminal Rodin, pe cale de a argumenta față de asociatul său Rombeau sacrificiul propriei fete pentru experiențele sale crude. Dreptul părinților de a dispune de propriii copii nu a fost contestat de nici un popor de pe pămînt, susține el. Teza puterii absolute a părinților asupra odraslelor lor este cunoscută din discuțiile despre familie și puterea patriarhală, iar exemplele lui Sade sînt cele obișnuite în contextul epocii sale. Romanii și grecii își expuneau copiii, sălbaticii admit avortul etc. Nu îl vom urma pe Sade în enumerările sale al căror singur scop pare să fie acela de a scrie o enciclopedie a răutății care să îl zguduie pe cititor la fiecare pagină pe care o întoarce. Mai interesant este acum să vedem că antropofagia este absentă din enumerarea sa, cu toate că inferența sa din puterea absolută de dispoziție

asupra copiilor era discutată de autori precum Locke, iar obiceiul unor sălbatici de a-și mînca progeniturile era menționat foarte frecvent în literatura antropologică pe care Sade o citise. În enumerarea popoarelor care acceptă pruncuciderea din *Filozofia în budoar* lipsește orice referință la canibalism, deși exemplele lui Sade par să provină din lucrările clasice despre geografia antropofagiei. În operele sale, antropofagul încetează să fie sursa unui discurs asupra moralității.

Există și excepții, pentru că Sade gîndește totuși în orizontul disciplinelor clasice. În *Juliette* — după Maurice Blanchot, „cea mai scandaloasă lucrare care a fost scrisă vreodată" — Sade inserează o notă de subsol în care susține că carnea de om este cea mai bună dintre mîncăruri, „pentru a obține o abundență și o grosime a materiei seminale". Orgasmul este deci la orizontul antropofagiei sadiene. Nimic nu este mai absurd, scrie Sade, decît repugnanța noastră față de această carne; o dată ce o gustăm, e imposibil să mai vrem alta. Finalul notei trimite la *Cercetările despre americani* ale lui Cornelius de Pauw. Interesul lui Sade pentru sălbaticii americani l-a condus apoi, din cîte se pare, la scrierea unei pierdute *Disertații despre americani*. Mențiunea lucrării lui de Pauw clarifică și una din sursele imaginației sexuale ale lui Sade. Ultragiile la adresa femeilor au fost o constantă în literatura despre societățile primitive. Malthus arată cum sălbaticul răpește o femeie din alt trib, o „stupefiază" cu lovituri de măciucă peste cap și spinare, și o tîrăște de o mînă spre sălașul său fără să țină seama de pietrele din calea sa. Bătăile sînt un lucru comun, iar la indienii americani femeile au statutul animalelor de povară.

Perversul antropofag al lui Sade are evident rădăcini în descrierile precedente ale popoarelor de sălbatici. Sodomia, spre exemplu, a fost încă de foarte devreme asociată antropofagiei. Vorbind despre răspîndirea viciului homosexual în America („această destrăbălare rușinoasă, care șochează natura și pervertește instinctul animal"), abatele Raynal arată că el se datorează unei serii de cauze: climatul, disprețul pentru femei și starea acestora de aservire, inconstan-

ța gustului, bizarerie, căutarea voluptății, „un lucru mai facil de conceput decît de explicat"[178]. Lescarbot scrie că „fetele din Brazilia au permisiunea de a se prostitua îndată ce sînt în stare". Bărbații se pare însă că nu pot răspunde poftelor lor. Deși prostituția și nuditatea ar fi trebuit să îi facă mai „amorezi", ei sînt chiar indiferenți la sex. Cauza se află în fumul unor plante pe care aceștia le-ar arde și care împiedică „funcțiile lui Venus"[179]. Virey crede că femeile sălbaticilor americani le cauzează un satiriazis violent soților lor ungîndu-le membrul viril cu „insecte caustice"[180].

În centrul delirului sadian se găsește rusul Minski, o ființă hibridă, încrucișarea dintre nebunul criminal și antropofagul-filozof. De o statură gigantică, el sălășluiește într-o fortăreață subterană care seamănă cu templele aztece, decorată cu schelete și cu cranii. Minski este un canibal integral. După propria sa mărturisire, el nu se hrănește decît cu carne de om. Meniul său arată că gusturile sale sînt ceva mai diversificate. La desert, el servește în boluri de porțelan drept înghețată „căcați... din cei mai bine formați și din cei mai proaspeți", care provin din cele mai frumoase cururi din seraiul său.

Dincolo de micile sale inconsecvențe, Minski este important pentru că furnizează o justificare sistematică a canibalismului. „Trebuie multă filozofie pentru a mă înțelege" — îi avertizează el pe vizitatorii săi libertini — „știu, sînt un monstru vomitat de natură pentru a coopera cu ea la distrugerile pe care aceasta le reclamă." Avertizat că urmează un ospăț cu carne de om, unul din oaspeții săi arată că repulsia se naște doar din obișnuință, că toate cărnurile sînt hrănitoare și că nu e cu nimic mai extraordinar a mînca un om decît să mănînci un pui. După această sumară lămurire a chestiunii, toți se înfruptă cu poftă din bucate, într-o sală de mese unde mobilele sînt vii, fiind făcute din grupuri de femei care se așază conform indicațiilor lui Minski.

Antropofagia este justificată de Minski în disertații care par desprinse din literatura de călătorie. Manierele africanilor sînt mai convenabile decît grosolănia simplă a americanilor, viclenia europeană și moliciunea cinică a asiaticilor.

„După ce am vînat oameni cu cei dintîi, am băut și am mințit cu cei de după ei, și am futut din plin cu cei din urmă, am mîncat oameni împreună cu africanii. Am păstrat aceste gusturi, și tot ce vedeți aici sînt resturi de oameni pe care i-am devorat."

O altă linie de argumentare parcurge direct textele filozofilor. Montesquieu greșește în *Scrisorile persane*, susține eruditul canibal, atunci cînd arată că ideea după care justiția depinde de convenții ar fi periculoasă, pentru că în acest caz nimeni nu ar mai fi în siguranță. De ce să ascundem omenirii un adevăr esențial? Doar devenind la fel de injuști și de vicioși ca și ceilalți vom ajunge să ne punem la adăpost de capcanele lor. De la filozofia morală, sărim apoi la filozofia politică. Domnia legilor este vicioasă și este inferioară anarhiei, după Minski, pentru că oamenii nu sînt puri decît în starea naturală. Cînd se îndepărtează de aceasta, ei degenerează. Analiza comparată a regimurilor politice confirmă această intuiție, crede gigantul. Roma a cucerit lumea atîta vreme cît a avut spectacole crude; cînd stupida morală creștină a triumfat și romanii au fost convinși că e mai rău să ucizi oameni decît animale, Roma a căzut în sclavie.

Pentru Minski, canibalismul apare ca o componentă a unui gen de absolutism întunecat. Exersez toate drepturile unui suveran, susține el, am gustat toate plăcerile despotismului, nu mă tem de nimeni și trăiesc mulțumit. Consumul de carne de om este pentru el în centrul unei experiențe mai curînd fiziologice decît politice. El este canibal pentru că acest lucru îi sporește potența sexuală. În *Juliette sau prosperitatea viciului*, canibalismul este pe cale de a fi detașat din contextul legislației naturale pentru a fi atașat unei fiziologii excepționale, în care impulsurile sexuale și cele criminale se confundă. În cuvintele lui Minski, el mănîncă tot ce fute. Iar pofta de futut el și-o întreține cu carne de om. Cercul vicios perfect. Minski le spune oaspeților săi că el ejaculează de zece ori pe zi și atribuie acest volum de masă seminală cantității de carne omenească pe care o mănîncă. Cine încearcă acest regim își va tripla cu siguranță facultățile libidinoase, arată el. O dată ce guști carne omenească,

nu poți să mai mănînci altă carne, pentru că nici una nu se compară cu aceasta. Totul e să îți învingi la început reținerea. În cele din urmă discursul crudului filozof se întrerupe, pentru a face loc glasului delirului. Aceasta este limita teoretică dincolo de care antropofagia basculează în teritoriul științei despre nebunie. Minski urlă oribil înainte să ejaculeze și jeturi de spermă țîșnesc pînă în tavan. În delirul său criminal, acest om al naturii sale rele marchează momentul în care antropofagul nu mai articulează decît adevărul dezmembrat al psihopatiei.

Dificultățile evanghelizării

În 1492, pe o plajă din Antile, Columb a cerut unui notar să citească unui grup de indieni o proclamație prin care aceștia erau somați să devină supuși ai coroanei Spaniei și să îmbrățișeze religia creștină. Este improbabil că indienii au putut pricepe ceva din spusele oficialului spaniol. Din perspectiva europenilor însă, scena era mai puțin bizară decît ne apare nouă astăzi. Columb nu făcea altceva decît să respecte, în formă, scrupulele juridice fără de care autoritatea sa și a suveranului său asupra teritoriilor nou-descoperite ar fi putut să fie pusă la îndoială.

Încă din perioada apostolică biserica creștină își descoperă o vocație misionară, dar nu toate neamurile par să fie ușor de convins de necesitatea adoptării creștinismului. Iată de ce dreptul canonic începe să exploreze problema legitimității conversiunii forțate, care este discutată de regulă în legătură cu evreii. În 1235, William of Rennes susține că copiii evreilor pot fi botezați fără consimțămîntul părinților; argumentul său pleacă de la ideea că sclavii nu au drepturi parentale, în virtutea statutului lor servil. Aceste drepturi, crede William, trec asupra prințului, lucru valabil și în cazul evreilor, care au un statut servil față de creștini. Curînd, se conturează două tabere: una grupată în jurul lui Toma d'Aquino, care susține, în *Summa theologiae*, că drepturile parentale, ca drepturi naturale, nu pot fi subordonate dreptului civil; cealaltă este reprezentată de Duns Scotus, care crede că botezul forțat este justificat de dreptul divin, ca un mijloc necesar mîntuirii sufletului[181]. Multiplicarea discuțiilor despre conversiune, în Evul Mediu tîrziu, este probabil legată de noul statut al Europei, care începe să își extindă

dominația asupra unor teritorii păgîne și idolatre și, pe de altă parte, de influența teoriilor profetice ale istoriei.

Atitudinea mai agresivă a teologilor creștini față de problema conversiunii și a raporturilor de putere dintre creștini și păgîni mai este motivată și de o revizuire a teoriilor proprietății și ale suveranității, față de care există un interes considerabil în perioada scolastică. În tratatul său *Despre puterea eclesiastică* (1302), Aegidius Romanus arată că necredincioșii și ereticii nu sînt demni de nici un fel de proprietate, nu li se poate încredința nici o autoritate și nu trebuie să li se respecte nici o instituție politică[182]. Aceste opinii, care apar destul de frecvent la suporterii papalității, nu sînt elaborate în legătură cu chestiunea colonizării unor ținuturi sălbatice, ci ele apar în contextul luptei dintre papă și suveranii europeni ori în legătură cu statele musulmane, în perioada cruciadelor. În secolele XIV–XV însă, Europa începe să-și extindă dominația asupra unor teritorii de o natură diferită de aceea a regatelor de infideli. Popoarele pe care portughezii le descoperă în Africa nu par să aibă nici o guvernare demnă de acest nume și nici forme admisibile ale vreunui cult religios. Dublu ultragiu, așadar: împotriva legii naturale și împotriva majestății divine. Lipsiți de o guvernare legitimă, sălbaticilor li se oferă una recunoscută de către Suveranul Pontif, cu condiția ca scopul suprem al acțiunii principilor creștini să fie unul pios, de propagare a religiei. Regele Duarte al Portugaliei cere în 1436 aprobarea papei să cucerească insulele Canare. El arată că locuitorii de acolo trăiesc în sălbăticie și de aceea au nevoie de o guvernare: „Oameni aproape sălbatici, care trăiesc în păduri, nu sînt uniți de o religie comună, nu sînt sub jugul legilor, trăiesc fără relații sociale, precum animalele."

America ridică o dificultate specială în calea evanghelizării. Ceea ce era o situație excepțională devine acum normă. În majoritatea lor, locuitorii Lumii Noi par să fie acest gen de sălbatici care duc o viață primejdios de similară celei a animalelor. Mai grav, și aproape fără precedent, ei sînt vinovați de păcate monstruoase, în primul rînd de canibalism. Prima întrebare care se cere rezolvată, așadar, este dacă

aceștia sînt oameni ori niște ființe subumane, incapabile să primească Evanghelia. Pentru teologii medievali „a vorbi despre un om sălbatic înseamnă a vorbi despre un om cu suflet de animal, un om atît de degradat încît nu putea fi salvat nici de grația lui Dumnezeu"[183]. În comparație cu perioada creștinismului primitiv, cînd despre unii apostoli se afirmă că au predicat antropofagilor și de cînd este atestat și un sfînt chinocefal (Sfîntul Cristofor), în secolul al XVI-lea atitudinea primilor autori care scriu despre americani este mai ostilă.



Fig. 25. Sfîntul Cristofor, icoană bizantină

Chiar și după ce calitatea lor de oameni este admisă, antropofagia din Indii este văzută ca incompatibilă cu orice fel de credință religioasă. Înainte ca Bayle să emită sugestia incendiară a unui popor de atei virtuoși ori ca iezuiții să sugereze, la jumătatea secolului al XVII-lea, că chinezii nu ar avea nici o religie, canibalii americani sînt considerați de unii autori drept națiuni ateiste. De la primii pași pe pămîntul Americii, la 11 octombrie 1492, Columb observă despre insulari că „sînt un popor care poate fi mai ușor convertit la sfînta noastră credință prin dragoste mai curînd decît prin forță". În aceeași zi el se lămurește însă că băștinașii „nu au nici o religie". Pe 1 noiembrie el are pe ce să

își sprijine această intuiție: nu a observat pe nici unul din indienii pe care i-a luat prizonieri spunînd vreo rugăciune. Pentru sensibilitățile secolului al XVI-lea, acest diagnostic echivalează cu o condamnare absolută. Fără religie, antropofagii sînt expediați în alteritatea absolută a unei anarhii totale. Față de aceștia, orice metode sînt bune. *Ordonanțele privitoare la descoperiri și la bunul tratament al indienilor*, promulgate la 27 decembrie 1526, ordonă căpitanilor spanioli care descoperă sau cuceresc un nou teritoriu să le spună clar „indienilor sau locuitorilor că ei au fost trimiși să îi învețe obiceiuri bune, să îi descurajeze de la vicii cum ar fi mîncatul de carne omenească și să îi instruiască în Sfînta Credință"[184]. În secolul al XVII-lea, aceste opinii despre ateismul sălbaticilor vor persista. Împotriva lui Cicero, care susține că nu există nici un popor, oricît de sălbatic, care să nu aibă un fel de religie, Rochefort arată că numeroase popoare de sălbatici din Lumea Nouă nu au nici un fel de religie și nu respectă nici o putere suverană[185]. În unele regiuni din Anzi, pretinde Garcilasso, locuitorii lor nu se sfiesc să facă din stomacul lor un mormînt chiar și pentru cei mai „intimi" prieteni. Cînd cineva moare, este mîncat de rudele sale, fiert sau fript, în funcție de cum va fi fost decedatul, gras sau slab. După aceasta, ei îngroapă oasele cu mare ceremonie, însă fără a-i aduce ofrande lui Dumnezeu, pentru că nu au nici unul[186].

Unii autori susțin că indienii au totuși un fel de religie. Acosta crede că ei au o oarecare cunoaștere a divinității, chiar dacă mintea lor este dominată de superstiții și erori[187]. În capitolul despre canibali din *Eseuri*, Montaigne afirmă că aceștia cred în eternitatea sufletelor și în pedepsele și răsplățile din viața de apoi. Lescarbot nu este prea hotărît cu privire la credințele sălbaticilor indieni. El afirmă că teologia creștină nu poate fi explicată sălbaticilor, care nu cred în Dumnezeu, îl idolatrizează pe Diavol și cred în vise, care nu sînt altceva decît viziuni diabolice. Pe de altă parte, sălbaticii din Canada ar fi foarte ușor de convertit.

Dacă sălbaticii sînt capabili de la natură să accepte o religie, aceasta este o discuție care are ca miză nu doar legi-

timitatea întreprinderii misionarilor. Unul din scopurile acesteia este teologic, acela de a clarifica natura voinței divine. Pentru scriitorii secolului al XVII-lea, care clădesc pe antecedente scolastice, voința divină are două aspecte — o voință generală ca toți oamenii să fie mîntuiți și o alta, particulară, ca unii oameni să fie condamnați. Dacă o cunoaștere, oricît de imperfectă, a articolelor necesare mîntuirii poate fi găsită și la cei mai decăzuți dintre oameni, aceasta ar ilustra, evident, voința generală și benevolentă a lui Dumnezeu. Dacă însă natura acelor oameni este opacă la adevărurile credinței, înseamnă că Dumnezeu i-a predestinat pe unii păcatului și pieirii. Această teorie este legată și de aceea a ideilor înnăscute. Existența unei idei înnăscute despre Ființa Supremă și despre cultul care îi este datorat ar dovedi că intenția divinității ar fi aceea a mîntuirii tuturor.



Fig. 26. Theodor de Bry. Indieni ucigînd clerici

Existența antropofagilor, atei și criminali, pune la grea încercare aceste speculații. Opiniile învățaților sînt împărțite. Nicole arată, în *Tratat despre grația generală*, că cunoașterea lui Dumnezeu este răspîndită la toate popoarele, în grade diferite, inclusiv la națiunile cele mai barbare, samoezi, laponi, irochezi și caraibi[188]. În *Scrieri asupra sistemului grației generale* Arnauld critică ideea lui Nicole după care irochezii, brazilienii și caraibii pot fi luminați de cunoașterea

datoriilor către Dumnezeu; fără aceasta, crede el, sălbaticii nu ar avea puterea fizică să respecte poruncile lui Dumnezeu; Arnauld crede că ideea despre această capacitate a sălbaticilor este foarte puțin credibilă[189]. Poincy arată, pe de o parte, că insularii nu au o religie a Ființei Supreme. Ei cred doar în spirite și susțin că ideea resurecției corpului este o prostie. Pe de altă parte, ei admit nemurirea sufletului și unii cred în transmigrație. Nu cunosc numerele mari, iar unii indieni, ca să exprime ideea de număr mare, iau în mînă un pumn de nisip, comparație prezentă și în Sfintele Scripturi[190]. Părintele Jean-Baptiste Du Tertre, care în 35 de ani nu a reușit să convertească decît 20 de indieni, reflectează și el pe marginea religiei sălbaticilor din Antile. Viața lor grea, privațiunile pe care aceștia le îndură, fac ca faptele sfinților să pălească, în comparație. Ce fel de credincioși creștini ar ieși din aceștia! Însă există nenumărate dificultăți în calea convertirii lor, arată Du Tertre, nu în ultimul rînd aceea că sălbaticii au fost corupți de europenii cu care au venit în contact. O altă piedică este religia lor, plină de superstiții atît de absurde încît ar fi bine să se spună că ei nu au religie deloc. Totuși, ei cred în nemurirea sufletului. *Istoria aventurierilor flibustieri* arată despre caraibi că aceștia nu au nici un fel de religie. Ei au totuși niște ritualuri și sacrificii, însă refuză să se lase convertiți, arătînd că o ființă atotputernică precum Dumnezeu nu ar avea nevoie de ei[191]. Pentru Locke, relatările navigatorilor nu lasă loc de nici o îndoială: la întregi națiuni, din golful Soldaniei pînă în insulele Caraibilor, nu se găsește „nici o noțiune despre Dumnezeu și nici o religie", ceea ce demonstrează că ideea de Dumnezeu nu este înnăscută[192]. Voltaire crede că popoarele sălbatice adoră niște zeități, la întîmplare, precum cafrii care fie venerează o insectă, fie n-au absolut nici un Dumnezeu[193].

Începînd cu secolul al XVII-lea își face loc o teorie despre o credință a popoarelor din Lumea Nouă care ar fi anticipat creștinismul predicat de misionarii europeni. Garcilasso de la Vega susține că regii Inca erau cei mai „moderați" din Lumea Nouă și că legile și obiceiurile lor erau conforme cu rațiunea și cu legea naturală[194]. Dacă istoricii au scris

că incașii sînt canibali este pentru că au primit informații false și pentru că ei au confundat regimul incaș cu acela al aztecilor. Spre deosebire de aceștia din urmă, incașii nu sacrificau oameni și nu se hrănesc cu carne de om, pe care o socotesc respingătoare[195]. Scopul său este să arate că societatea incașă era pregătită pentru convertirea la creștinism pe care sosirea spaniolilor a făcut-o posibilă, pentru că credințele și felul de viață al incașilor erau compatibile cu acelea ale lumii creștine. Astfel, ei au crezut încă înainte de sosirea spaniolilor în nemurirea sufletului și în resurecția universală. Unele pasaje sugerează că Garcilasso încearcă să recicleze, în beneficiul reabilitării incașilor, argumente patristice. Incașii, afirmă el, credeau în Înviere, cînd corpurile și sufletele se vor ridica din morminte. De aceea, ei păstrau cu mare grijă unghiile și părul, de care presupuneau că vor avea nevoie cînd corpul se va ridica din țărînă, cînd trupul își va căuta fragmentele ce îi lipsesc. Poveștile despre incași care argumentau în legătură cu problema integrității corpurilor după Înviere au un aer atît de suspect în privința autenticității lor, încît Garcilasso arată că se teme să nu fie considerat că inventează. Cît despre cum anume ar fi ajuns incașii la această coincidență miraculoasă, el arată că îi este imposibil să spună.

În secolul al XVIII-lea, cea mai influentă lucrare ce tratează problema religiei barbarilor din Indii este cartea iezuitului Lafitau, *Moravurile sălbaticilor americani comparate cu cele din primele timpuri* (1724). Una din cele mai bune probe pe care le avem despre existența divinității este aceea bazată pe universalitatea ideilor despre Dumnezeu. Însă unii atei arată că există popoare care nu îl cunosc pe Dumnezeu sau sînt lipsite de orice religie. Evident, exemplul privilegiat este acela al sălbaticilor americani. Iată de ce planul lui Lafitau este să contracareze argumentele acestor atei demonstrînd că indienii au o religie care anunță creștinismul. Astfel, el încearcă să recupereze istoria sacră și clasică, arătînd că obiceiurile indiene de fapt sînt cele ale unor popoare din Antichitate. Semnul crucii, spre exemplu, ar fi fost venerat în America înainte de sosirea europenilor pe acele meleaguri.

Aceste speculații despre o religie similară creștinismului apar în relație cu preocupările pentru descifrarea originii indienilor americani. Dacă a existat o singură geneză a omului, și mai ales dacă aceasta era aceea despre care ne informează Biblia, atunci rezultă că indienii americani trebuie să provină din popoarele Lumii Vechi. Cum anume este o chestiune extrem de disputată, mai ales în condițiile în care geografia nordului Americii este încă un mister. Savanții secolelor XVI–XVIII încearcă să lămurească această problemă prin apelul la erudiție, pe baza similarităților dintre obiceiurile și credințele neamurilor despre care ne vorbesc istoriile biblice ori antice și acelea ale indienilor. Astfel, unii cred că aceștia din urmă provin din sciți pentru că ambele neamuri sînt canibale, alții cred că indienii sînt unul din triburile pierdute ale evreilor din Vechiul Testament. O dată cu Luminile filozofice, originile etnice ale indienilor ori comparația dintre creștinism și religia sălbatică devin mai puțin interesante decît posibilitatea ca indienii să practice o religie naturală, un gen de deism. În *Enciclopedie*, Diderot pretinde că sălbaticii din Antile cunosc un fel de religie, în care îl amestecă pe Dumnezeu și pe Diavol, și cred în nemurirea sufletului.

În secolul al XVIII-lea, o dată cu progresul unor atitudini mai liberale în materie de religie, semnificația ateismului canibal începe să se estompeze. Faptul că antropofagii nu sînt creștini nu mai apare ca altceva decît cel mult proba unei ignoranțe ca oricare alta. În *Principii de drept natural* (1751) Burlamaqui arată că necunoașterea de către indienii americani a învățăturilor creștinismului era una „invincibilă și involuntară"[196]. Acest lucru este vizibil și în romanul lui Defoe, care situează în centrul său experiența evanghelizării sălbaticului. Vineri, canibalul salvat de Robinson din mîinile dușmanilor săi antropofagi, se dovedește ușor de convins să accepte învățătura despre Dumnezeu, însă alte aspecte ale religiei creștine se dovedesc mai greu de asimilat: „Am descoperit — spune Robinson — că nu era la fel de ușor să îi imprim noțiuni corecte despre Diavol, ca despre ființa lui Dumnezeu." De fapt, noul convertit se arată un interlocu-

tor care sesizează atît de abil dificultățile religiei creștine, încît Robinson se vede constrîns să admită că „eram prea puțin calificat în meseria de cazuist, să rezolv aceste probleme"[197].



Fig. 27. Ilustrație din François du Creux, „Historiae canadensis" (1665)

O dată cu sosirea unui spaniol și a tatălui lui Vineri pe insulă, Robinson iese din starea de natură în care fusese aruncat pentru a-și asuma o poziție de suveran: „Insula mea era acum populată și m-am gîndit că aveam mulți supuși, și era o reflecție amuzantă pe care o făceam frecvent, cu privire la faptul că păream un rege. Mai înainte de orice, toată țara nu era decît proprietatea mea, așa încît aveam un drept de stăpînire [*dominion*] indubitabil. În al doilea rînd, poporul meu îmi era supus în mod absolut: eram stăpînul [*lord*] și legislatorul lor [...]" Cel mai remarcabil lucru în această reverie inspirată de discursul dreptului natural este că Robinson decretează o toleranță religioasă absolută între granițele regatului său: „Aveam trei supuși, de religii diferite: servitorul meu Vineri era protestant, tatăl său era păgîn și canibal, iar spaniolul era papistaș. Însă eu am permis libertatea de conștiință pe domeniile mele."[198]

Justificarea misionarismului începe acum să facă loc unei atitudini mai critice față de conversiunea indienilor. Muratori* susține că antropofagia din America este un fenomen rar. Ceea ce inspiră cea mai mare oroare, scrie el în *Noutăți din misiunile din Paraguay*, este că indienii mănîncă carne de om chiar și în timp de pace, cînd se urmăresc și își întind unul altuia capcane, „pentru a-și potoli apetitul feroce". Însă trebuie să admitem, continuă el, că „mulți indieni, chiar și în sînul infidelității, au avut oroare de această cutumă atît de barbară". În general, indienii nu-și mănîncă prizonierii, ci încearcă să-i convingă să rămînă cu ei. Antropofagi sau nu, pentru Muratori aceasta nu este o problemă importantă: oricît de barbari ar fi ei, aceasta nu este principalul obstacol în calea convertirii lor. După Muratori, europenii sînt vinovați de aversiunea indienilor pentru creștinism, datorită durității comportamentului lor. Muratori susține că rușii din Siberia, spre deosebire de spanioli în America, i-au cîștigat pe băștinași de partea lor „cu cadouri și cu fapte bune", care i-ar fi făcut pe siberieni să se „supună voluntar împăratului Rusiei"[199]. În *Discurs despre originea inegalității*, Rousseau arată ce greu se convertesc sălbaticii la creștinism. Greșesc cei care susțin că sălbaticii nu au rațiune suficientă pentru a adopta ideile noastre, scrie el, pentru că „estimarea fericirii este mai puțin o problemă a rațiunii cît a sentimentului". Un exemplu „bine atestat" ar fi suficient, constată el: misionarii olandezi de la Capul Bunei Speranțe nu au reușit să convertească nici măcar un hotentot[200]. Pentru autorii secolului al XVIII-lea, conversiunea nu mai este o condiție necesară a fericirii, iar antropofagul poate trăi mai departe în legea sa.

Controversa spaniolă

La începutul secolului al XVI-lea scepticismul privitor la legitimitatea și necesitatea convertirii era încă necunos-

---

* Luigi Antonio Muratori (1672–1750). Bibliotecar la Modena, autor al unor scrieri enciclopedice.

cut. Evanghelizarea indienilor este acceptată de practic toți juriștii și teologii ca o rațiune validă a intervenției Spaniei în Lumea Nouă. Chestiunea dominației politice asupra indienilor este însă una foarte diferită. Nu toți scolasticii sînt convinși că papa are vreo autoritate seculară care să decurgă din aceea spirituală. Dimpotrivă, unii țin să separe net sfera spirituală de aceea politică. Iată de ce pentru un număr de autori evanghelizarea indienilor nu dă nici un fel de drept valid spaniolilor de a ocupa teritorii în America.

Discuția este complicată și de abuzurile perpetuate de primele valuri de coloniști. Impactul acestora asupra indienilor a fost perceput imediat ca nimicitor. În această situație, un număr de clerici spanioli încep să formuleze obiecții. Primul dintre aceștia este Antonio de Montesinos, un dominican care în 1511 ține o predică incendiară în fața autorităților din insula Espagnola, în care denunță tratamentul indienilor. În *De indiis* [Despre indienii americani], Francisco de Vitoria arată că nu îi este „deloc clar că credința creștină a fost vestită și prezentată barbarilor într-un fel în care aceștia să fie obligați să creadă sub amenințarea recăderii în păcat... Nu am auzit — continuă el — de nici un fel de miracole sau semne sau de vreo sfințenie exemplară care să fie suficientă să îi convertească. Dimpotrivă, aud numai despre provocări, crime sălbatice și o mulțime de acte păcătoase." Marele avocat al indienilor din această perioadă este Las Casas, datorită influenței căruia bula *Sublimis Deus*, din 9 iunie 1534, emisă în beneficiul dominicanilor, respinge ideea că locuitorii Americii pot fi privați de bunurile lor ori de libertate pe motiv că ar fi incapabili să primească botezul.

Cei care susțin un drept al spaniolilor de a-i subjuga pe indieni sînt obligați să construiască o teorie cu privire la incapacitatea locuitorilor din Lumea Nouă de a se guverna singuri. În centrul acestei teorii este ideea că amerindienii ar fi „sclavi naturali", o idee pe care John Major o derivă din Aristotel și care nu fusese folosită pentru a justifica sclavia în Spania medievală[201]. De ce însă acești barbari ar fi asemenea sclavi de la natură? Pentru că, susțin apărătorii acestei

idei, ei au un mod de viață bestial, nepotrivit naturii omenești. Semnul principal al acestei degradări este canibalismul.

Oponentul cel mai formidabil al lui Las Casas și al prietenilor indienilor a fost Juan Gines de Sepulveda (1490–1573). *Democrates Secundus*, scrierea sa despre motivele războiului împotriva indienilor, a rămas în manuscris pînă în secolul al XIX-lea, publicarea fiind suprimată de cenzorii ecleziastici dominicani, favorabili ideilor lui Vitoria. El și-a făcut însă auzite opiniile într-o faimoasă confruntare cu Las Casas, în 1550, într-o dezbatere organizată la Valladolid. Teoria sa este o reelaborare a doctrinei războiului just avansată de cazuiștii creștini, în special de Toma, și completată cu ideea sclaviei naturale. Obiceiurile inumane ale indienilor americani, crede Sepulveda, dovedesc că aceștia sînt niște „nebuni" [*stulti*] care nu au capacitatea să se guverneze în vederea virtuții, scopul firesc al acțiunilor omului civil. Ei sînt războinici, sînt idolatri, practică sacrificiile omenești și organizează „oribile ospețe cu carne omenească" pe socoteala unor popoare nevinovate. Cel mai grav este că neagă existența lui Dumnezeu, trăind astfel ca bestiile. Față de spanioli, ei sînt precum copiii față de adulți sau femeile față de bărbați[202]. A fi cuceriți de un rege atît de pios precum regele Spaniei este un adevărat beneficiu pentru aceste popoare[203]. Dacă legea naturală a carității creștine ne obligă să îl aducem pe calea cea bună pe cel ce rătăcește, cu atît mai mult ea trebuie să ne prescrie să îi atragem spre religia creștină pe nenumărații păgîni din Lumea Nouă. În fine, legile naturale sînt universale și ele pot fi cunoscute de oricine, de unde rezultă că popoarele care aleg să le ignore nu au scuza ignoranței[204].

Tratatul lui Jose de Acosta, *De procuranda indorum salute* (Despre mîntuirea indienilor, 1588), menționează și el teoria sclaviei naturale, cu referință la indienii caraibi și brazilieni, care trăiesc ca bestiile, „fără lege, fără regi, fără magistrați și fără stat" (*sine lege, sine rege, sine certo magistrate et republica*)[205]. Acești indieni consumă carne de om și au toate viciile lui Venus. Există deci motive pentru ca ei să fie ocupați

și convertiți, mai ales că creștinii au un drept suprem să facă cunoscută Evanghelia pe tot pămîntul. Trebuie însă atenție, pentru că spaniolii înșiși, prin purtarea lor brutală, au ridicat obstacole în calea evanghelizării acestor popoare[206].

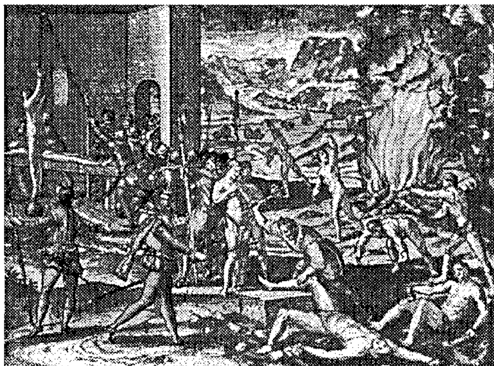


Fig. 28. Theodor de Bry, „Cruzimile spaniolilor"

Denunțul cel mai sistematic al teoriilor sclaviei naturale este formulat de Francisco de Vitoria (1485–1546), profesor de teologie la Salamanca, care în 1538 a ținut un curs *Despre legile dietei ori despre temperanță*. Chestiunea fundamentală ridicată de Vitoria este dacă mîncatul cărnii de om este permis de legea naturală. În manieră scolastică, el furnizează o serie de răspunsuri, obiecții și dovezi. Logica și istoria ne învață că antropofagia este contrară legii naturale. Toate popoarele „civilizate" consideră acest lucru drept ceva abominabil, iar ceea ce este considerat în mod universal drept rău este împotriva legii naturale.

În *Despre legile dietei* canibalismul este respins și din punctul de vedere al legii naturii și, în măsura în care este un act sacrificial, de doctrina creștină, care respinge sacrificiile omenești. Un argument de natură logică pare să fie ace-

la după care nimeni nu poate să cedeze altuia dreptul de a fi ucis și mîncat, pentru simplul motiv că dreptul asupra propriei vieți este netransferabil, așa cum este cazul cu victimele care sînt copii și care nici nu ar fi fost capabili să-și înstrăineze acest drept.

La întrebarea dacă principii creștini au dreptul să declare război sălbaticilor în virtutea transgresiunilor acestora împotriva legilor naturale, Vitoria răspunde afirmativ, cu observația că acest lucru se poate întîmpla numai în ultimă instanță. Antropofagia și sacrificiul omenesc sînt rațiuni suficiente pentru a declara război indienilor, însă principii creștini nu-și pot legitima direct acțiunile pe baza dreptului legii naturale. Dacă ei au vreun drept de a porni un război just împotriva antropofagilor amerindieni, aceasta se întîmplă pentru că sacrificiile omenești și canibalismul sînt acte de nedreptate[207].

Dacă antropofagia nu este legitimă din punctul de vedere al legii naturii, de ce europenii nu ar fi îndreptățiți de aceeași lege a naturii să intervină? Mai precis, de ce principii creștini nu pot să-și asume rolul de executori ai legii naturii în Lumea Nouă? Dacă privim la scrierile anterioare ale lui Vitoria, ne dăm seama că soluția sa este departe de a fi simplă. În *De potestate civili* (Despre puterea civilă), un curs din 1528, Vitoria afirmase că „scopul și utilitatea puterii publice sînt identice cu cele ale societății înseși"[208]. Cu alte cuvinte, rațiunea de a fi a puterii suverane este aceea de a permite perpetuarea sociabilității naturale. De aceea, suveranul este înzestrat de Dumnezeu cu o autoritate care este, în acest sens, naturală[209].

Este adevărat că aceeași lucrare arată că și păgînii au suverani legitimi. Acest pasaj însă probabil că nu se referă la situația din Indii. Mai întîi, pentru că cursul a fost ținut înainte de acelea despre indieni și despre legile dietei. În al doilea rînd, pentru că situația din America, așa cum era ea cunoscută la acea dată, nu înfățișa observatorului european mari regate civilizate precum cele din Asia; să nu uităm că cursul din 1528 este formulat înainte de expedițiile lui Cortez împotriva aztecilor și campania lui Pisaro împotriva im-

periului Inca. Ceea ce savanții europeni cunoșteau la acea dată este un teritoriu unde oamenii trăiesc o viață simplă în asociații tribale care nu sînt altceva decît uniuni primitive de familii. În fine, Vitoria discută în *De potestate civili* problema nelegitimității suveranului dintr-o perspectivă deosebită, anume aceea a ascultării pe care creștinii trebuie să o acorde suveranilor catolici. Ținta argumentelor sale este teza teoreticienilor rezistenței, luterani și calviniști, care susțin că supușii au dreptul să se revolte împotriva a ceea ce socotesc ei, în conștiința lor, că este un „prinț fără Dumnezeu". Iată de ce *De potestate civili* formulează o poziție mai agnostică cu privire la consecințele păcatului împotriva legii naturale. Chestiunea dacă iminența unui păcat capital este o rațiune suficientă pentru a respinge autoritatea unui suveran nu este una clarificată, pretinde Vitoria în 1528, nici măcar în stipulațiile legii divine, și cu atît mai puțin în cele ale legii naturale ori civile[210]. Așa încît răspunsul său este acela de a considera fiecare caz separat.

În ordine politică, ultragiile la adresa legii naturale nu sînt automat traductibile într-un drept de rezistență ori de intervenție. Însă chestiunea antropofagiei nu este întocmai una politică. Vitoria nu susține nicăieri că obiceiul stabilit al antropofagiei ar putea fi util și că ar trebui respectat, în vreme ce el afirmă în *De potestate civili* că legile care servesc scopurile unei republici trebuie respectate, chiar dacă sînt impuse de un tiran. Această diviziune îi va permite apoi să trateze chestiunea consecințelor legale ale antropofagiei într-o manieră relativ independentă de pronunțările sale din cursul din 1528. În acesta, el observase că cu cît păcatul e mai grav, cu atît supușii sînt mai puțin obligați la ascultare față de suveran. La nivelul națiunilor, acestea nu își pot permite, la rîndul lor, să ignore „legea națiunilor", pentru că aceasta are sancțiunea lumii întregi.

Crimele împotriva dreptului natural în Lumea Nouă sînt, după Vitoria, o nedreptate (*iniuria*) făcută altor oameni, iar un precept al rațiunii ne arată că fiecare trebuie să îi apere pe cei nevinovați. În acest moment una din premisele discursului lui Vitoria este aparentă, anume că nu toți locui-

torii Americii pot fi vinovați de antropofagie, ci numai unii, în vreme ce alții ar fi victime inocente, împotriva cărora ostilitățile nu pot fi declarate. Mai important însă este alt lucru, anume că temeiul intervenției, așa cum este el recunoscut de Vitoria, nu lasă loc decît pentru o justiție retributivă. Aceasta înseamnă că prințul creștin are dezlegare să reinstaureze dreptatea, redînd fiecăruia ce e al său ori împiedicînd comiterea unei nedreptăți, însă acest lucru îi lasă pe beneficiari în deplină posesie a drepturilor lor naturale și civile. Rațiunea acestui fapt este aceea că subiectul al cărui bine este scopul acțiunii este unul individual. Acest lucru înseamnă că principele creștin trebuie să acționeze pentru restaurarea unui drept individual și nu în virtutea stabilirii unui drept de dominație politică, prin care să substituie o eventuală autoritate tiranică. Suveranul european are dreptul să comită acte de benevolență care nu constituie, ca atare, motive pentru constituirea unei puteri politice în America.

Vedem acum că poziția lui Vitoria limitează sever prerogativele prințului creștin în Lumea Nouă. La sfîrșitul cursului despre legile dietei, el anunță că indiferent de titlul cu care a fost început războiul împotriva „barbarilor", nu este legal ca el să fie împins mai departe decît este legitim să fie purtat un război împotriva creștinilor. În *De indiis* el formulează rezerve critice cu privire la un alt punct din agenda coroanei spaniole, chestiunea botezului forțat al indienilor. Aceștia nu sînt deloc nebuni, sînt ființe raționale, ceea ce este evident dacă judecăm după faptul că trăiesc într-o ordine (*ordo*) civilă, altfel spus, au orașe bine organizate, căsătorii, magistrați și conducători politici (*domini*), legi, meșteșuguri și comerț, toate acestea fiind lucruri care reclamă uzul rațiunii[211]. Imaginea dominantă relativă la amerindieni nu mai este acum una modelată după omul natural. Pentru Vitoria, indienii sînt acum națiuni cu o civilizație, desigur deosebită, însă nu mai puțin veritabilă. Canibalismul american poate fi încadrat acum doar în două categorii diferite: fie ca fapt excentric, incarnare a anticivilizației, fie ca element al unei ordini sociale. Din punctul de vedere al ordinii europene, republicile americanilor sînt stranii și ofe-

ră un număr de motive întemeiate de declarare a „războiului drept": protecția convertiților și misionarilor, apărarea celor inocenți împotriva tiraniei, sprijinul dat aliaților și prietenilor. Aceste motive dezvăluie că între statele Lumii Vechi și celei Noi începe să fie sesizată nu atît o falie ontologică a păcatului natural, cît spațiul comunicației și diferenței dintre civilizații. Într-o scrisoare către Miguel de Arcos, scrisă pe 8 noiembrie 1534, Vitoria declară: „În legătură cu cazul [campaniei] din Peru, trebuie să îți spun că, după o viață de studii și după o lungă experiență, nimic nu mă șochează mai tare decît profitul corupt și afacerile din Indii. Simpla menționare a lor îmi îngheață sîngele în vine... Chiar dacă împăratul are un motiv just pentru a-i cuceri, indienii nu cunosc și nici nu pot cunoaște acest lucru. Ei sînt cu siguranță inocenți în acest război." În orizontul lui Vitoria, crimele împotriva naturii sînt estompate de violența cu care este scrisă istoria civilizației moderne.

Verdictul protestant

În lumea protestantă și, într-o anumită măsură, pentru scriitorii francezi animați de sentimente antispaniole, justificările ocupației teritoriilor indiene care menționează crimele împotriva naturii comise de indieni sînt cunoscute, însă ele sînt excepția și nu regula. Richard Baxter, unul din autorii importanți din perioada Războiului Civil și a Restaurației engleze, arată, în *Republica sfîntă* (1659), că în cazul în care „una din națiunile indiene, sărmane și barbare, precum canibalii, ar refuza să consimtă să primească Evangheliile" noi avem dreptul să le „forțăm să ne accepte predicatorii", pe care europenii îi vor fi trimis, desigur, dintr-un fel de „caritate"[212]. Există și scrupule morale: nu trebuie să îi rănim, ci să îi guvernăm și nu avem dreptul să îi privăm de posesiunile lor. Majoritatea autorilor protestanți nu sînt însă interesați atît să justifice deposedarea indienilor cît să preia acuzațiile cele mai violente ale autorilor catolici, pe care le folosesc pentru a delegitima autoritatea spaniolă din Lumea Nouă și pentru a ilustra excesele puterilor catolice. Teoria

modernă a dreptului natural, o creație aproape exclusiv protestantă, cuprinde numeroase considerații asupra nedreptăților spaniole. Problema pe care scriitorii protestanți trebuie să o rezolve, similară cu a apărătorilor catolici ai unei atitudini moderate față de indieni, este aceea a semnificației crimelor împotriva naturii. Argumentele lor inițiale, ca de altfel și ale criticilor spanioli, provin de fapt din teoriile scolastice. În *Scurt discurs despre guvernarea tiranică* (cca 1340), William Ockham arată că greșesc cei care susțin că necredincioșii nu pot deține legitim proprietate și nu pot încheia contracte veritabile, ori nu au „o adevărată conducere [politică] în lucrurile temporale". Argumentele sale sînt bazate pe o lectură a Scripturilor (Abraham, spre exemplu, recunoaște statutul regelui din Sodom, deși acesta era un necredincios) la care se adaugă interpretări ale scrierilor patristice și ale decretelor papale. Opinia după care necredincioșii nu au autoritate justă și nu dețin de drept proprietate este un „prejudiciu" pentru oricare muritor, arată Ockham. Una din consecințele acestei erori ar fi că copiii păgînilor nu pot moșteni legitim proprietate, iar acest lucru este împotriva dreptului natural și îi prejudiciază pe acești copii „înaintea botezului". Din examinarea atributelor oficiului papal, Ockham ajunge la concluzia că papa nu are nici un fel de putere temporală asupra împăratului roman ori asupra principilor necreștini și supușilor lor[213].

Plecînd de la argumentele scolasticii în legătură cu legitimitatea autorității păgînilor, Grotius arată, în *Mare liberum*, că idolatria indienilor este compatibilă cu un drept legitim de proprietate; el mai arată că americanii sînt „îndemînatici și harnici", nu „feroce și stupizi", așa încît motivele invocate pentru cucerirea lor nu sînt decît niște pretexte lipsite de pietate[214]. Treptat, autorii protestanți evoluează către argumente moderne, seculare. Pufendorf argumentează și el din perspectiva dreptului natural împotriva cuceririi Americii. În *Dreptul naturii și al națiunilor* ținta sa este teoria lui Vitoria, despre care el crede că postulează dreptul spaniolilor de a îi expropria pe indieni. Conform lui Pufendorf, Vitoria susține că acest titlu se întemeiază mai întîi pe so-

cietatea și comerțul pe care oamenii sînt obligați să le întrețină unii cu alții și deci spaniolii ar avea dreptul să meargă în acele țări și să se așeze acolo, dacă nu fac rău barbarilor. Însă comunicarea dintre oameni nu îl poate împiedica pe un proprietar să acorde sau nu dreptul ca altul să uzeze de ceea ce îi aparține, protestează Pufendorf. Străinii nu au un drept nelimitat de a călători și de a se așeza unde vor; suveranul local are dreptul să examineze în ce număr și cu ce scopuri vin. Al doilea motiv avansat de Vitoria ar fi că spaniolii au dreptul să întrețină un comerț cu indienii, și nici unii și nici ceilalți nu pot fi împiedicați legitim de suveranul lor. Însă aceasta este o pretinsă libertate a comerțului, căreia i se pot pune limite atunci cînd binele statului o cere. Al treilea motiv este că dacă există lucruri ce pot fi posedate în comun în țara barbarilor, aceștia nu au dreptul să îi refuze pe spanioli să vină să le posede și ei. Dacă este permis ca alții să caute în minele de aur, asta trebuie să fie permis și spaniolilor. Însă dacă îi permit vecinului meu să se plimbe în grădina mea și să ia niște fructe, nu înseamnă că trebuie să las pe altul să taie arborii și să mă gonească de acolo[215].

În tomul al doilea al aceleiași lucrări, Pufendorf revine la critica dreptului de cucerire. De data aceasta ținta sa este Francis Bacon, care arată că un obicei precum acela al americanilor de a sacrifica oameni divinităților lor și de a-i mînca este un motiv suficient de a declara război acestor popoare, precum unor oameni proscriși de însăși Natura. De data aceasta Pufendorf nu mai argumentează cu referire la problema exproprierii, ci cu referire la dreptul de a declara un război just. Ca să decidem această chestiune, scrie el, trebuie să examinăm: 1 Dacă un prinț creștin poate ataca indienii doar pentru că se hrănesc cu carne de om, ori dacă se hrănesc cu cei de aceeași religie ca ei, ori dacă se hrănesc cu străini. 2. În legătură cu cei din urmă, trebuie să distingem dacă aceștia vin în Indii ca inamici sau corsari, ori ca oameni care vor să intre și să călătorească onest, fără să facă rău nimănui, sau dacă au ajuns acolo aruncați de furtună. Doar în acest caz este permis războiul împotriva acestor po-

poare sălbatice, dacă ele au tratat pe unul din compatrioții [prințului respectiv] într-o manieră atît de crudă sau de barbară.

În acest punct, Barbeyrac inserează un comentariu. Dacă acești antropofagi mănîncă doar carnea oamenilor morți din cauze naturale sau care au fost uciși de alții dintre ei, oricît de sălbatică și de barbară ar fi o asemenea cutumă, ea nu dă nici un drept ca ei să fie atacați pe acest motiv. Barbeyrac, din cîte se pare, refuză să considere faptul că antropofagii încalcă un alt drept natural, acela de sepultură. Însă el admite că dacă ucid ei înșiși creaturi omenești, pentru a

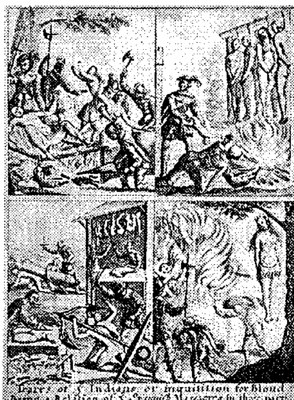


Fig. 29. Foaia de titlu a cărții „Lacrimile indienilor, sau relatarea adevărată a masacrului a peste 20 de milioane de ființe inocente", traducerea engleză din 1656 a lucrării lui Las Casas

le mînca ori dacă îi sacrifică idolilor lor, acesta este un lucru atît de crud și atît de contrar umanității, atît de destructiv pentru societatea și pentru genul uman, încît nu putem decît privi ca just și lăudabil un război care tinde să abolească acest uzaj, chiar și cînd acei oameni nu l-ar practica decît între ei și i-ar cruța pe străini[216].

Heineccius crede și el că ocupația Americii este abuzivă. El arată că una din formele legitime ale proprietății este aceea asupra vînatului pe un teritoriu care nu este în proprietatea privată a nimănui. Vînătoarea și pescuitul sînt așadar „forme de ocupare" pe care „nimeni nu le poate nega". Un popor poate să reclame pentru sine un drept exclusiv în privința acestor animale asupra cărora își extinde „dominația" și din acel moment devine injust pentru oricine să își aroge un drept de vînătoare asupra a ceea ce a fost deja rezervat de un altul. În alt pasaj el atacă direct problema colonizării Americii, însă folosindu-se de un alt gen de argumente. Grotius a greșit, pretinde Heineccius, atunci cînd a susținut că crimele împotriva naturii comise de un popor, cum ar fi idolatria și consumul de carne de om, sînt o cauză justă de război împotriva acestuia. Nu există „absolut nici un drept de război" în acest caz, susține autorul nostru, pentru că popoarele sînt unul față de altul în starea de natură și atîta vreme cît un popor nu lezează direct pe altul prin acțiunile sale el nu poate fi pedepsit, pentru că în starea de natură nimeni nu are superior, și „doar un superior poate pedepsi un delincvent". De aceea spaniolii nu aveau dreptul să declare război mexicanilor, cum de altfel și „doctorii spanioli" în drept au recunoscut[217].

La Defoe găsim o discuție complexă despre dreptul de a declara război antropofagilor. Descoperind urmele unui ospăț canibal pe insula sa, Robinson nu se poate gîndi la nimic altceva decît la cum să-i ucidă pe „acești monștri în timpul distracțiilor lor crude" și să elibereze „victima pe care au adus-o aici pentru a o distruge". Cînd locul fantasmelor inspirate de frică este luat de „gînduri mai reci și mai calme", Robinson se întreabă cu ce drept pretinde el să fie „judecător și călău [*judge and executioner*] al acestor oameni pe care îi socoteam criminali și pe care Cerul a găsit de cuviință ca atîtea secole să rămînă nepedepsiți". Folosind o concepție care apare încă în literatura stoică și după care pedeapsa omului rău este însăși răutatea sa, Robinson arată că sînt chiar antropofagii cei care „execută" judecata divină unul asupra altuia. Astfel, el realizează că actele lor nu

îl privesc direct și așadar el nu are de ce să se amestece în „certurile" lor și să verse sînge la rîndul său. Deși ceea ce își fac unul altuia este „animalic și inuman", Robinson realizează că antropofagii nu i-au făcut lui nici un rău [*no injury*; termenul este mai curînd juridic decît moral]. Doar atacat el ar avea dreptul să se apere. Altfel — continuă el argumentul — s-ar comporta precum spaniolii, care au comis acte de „barbarie" în America sub pretextul că acești americani erau barbari, idolatri și sacrificau oameni. În raport cu spaniolii, indienii nu ar fi fost decît niște „oameni foarte inocenți", crede englezul, iar eliminarea lor a fost „nimic altceva decît o măcelărire, o cruzime sîngeroasă și nenaturală, de nejustificat față de Dumnezeu și față de oameni". Aceste argumente, la care el adăuga și posibilitatea ca sălbaticii să se întoarcă în număr mai mare să-l caute și să se răzbune, îl fac pe Robinson să opteze pentru prudență: „Cît despre crimele de care sînt vinovați... ele sînt colective [*national*] și trebuie să le las în seama justiției lui Dumnezeu, care este guvernatorul națiunilor și care știe cum să pedepsească just prin pedepse colective delictele [*offences*] colective, și să emită judecăți publice asupra celor care îl ofensează într-o manieră publică"[218]. Limbajul în care este redactată această hotărîre este saturat de concepte ale dreptului natural.

Efectul argumentelor jusnaturaliste este destul de complex. Dacă scriitorii protestanți au reușit să impună ideea că legea naturală nu autorizează abuzurile împotriva indienilor, chiar dacă aceștia ar fi vinovați de crime împotriva naturii, ei au rămas astfel fără un fundament teoretic consacrat, din perspectiva căruia cucerirea Americii a fost justificată. Ei sînt confruntați așadar cu o dilemă: fie admit că europenii nu au nici un drept asupra indienilor, fie caută alte rațiuni ale dominației asupra acestora. Cea de-a doua opțiune este explorată de numeroși autori, care încep să renunțe la argumentele bazate pe legea naturală în favoarea unora pragmatice sau economice. Charles de Rochefort este unul din numeroșii scriitori care pretind, în secolele XVII–XVIII, că, spre deosebire de spanioli, francezii și engle-

zii s-au așezat în Antile și în Caraibe legitim, printr-o înțelegere cu șefii indienilor[219]. În epoca coloniilor puritane din America nevoia „civilizării" ori „pacificării" indienilor ori faptul că aceștia nu cultivă pămîntul așa cum s-ar cuveni au fost explicațiile favorite, care vin să ocupe spațiul format de restrîngerea argumentelor științei dreptului natural.

Glorificarea primitivilor

Mai tîrziu, canibalul va deveni, într-o răsturnare curioasă, din victimă incarnarea unui anume gen de justiție. Teribilă, fără îndoială, dar nu imposibil de recunoscut ca atare. Antropofagia începe acum să fie considerată ca un rezultat, o reacție sau o răsplată a brutalității europenilor în colonii. Părintele Labat arată, în *Călătorii în insulele Americii* (1722), că antropofagia este oarecum justificată: „este o acțiune cu totul extraordinară din partea acestor popoare; furia este aceea care îi împinge spre acest exces, pentru că ei nu se pot răzbuna pe deplin pe europeni, pentru injustiția care le-a fost făcută cînd au fost goniți de pe pămînturile lor, decît ucigîndu-i, atunci cînd îi prind, cu mai multă cruzime decît este pentru ei firesc ori natural"[220].

Contextul în care este inserată această imagine a canibalului justițiar este acela al unui disconfort cu privire la justificările și efectele colonizării, unde Lumea Veche ia locul Lumii Noi pe tabla istoriei, preluînd atributele sale. Iată-l pe Émeric Crucé (Crucerius), un călugăr din Paris și autorul primului tratat de pace eternă din epoca modernă, *Noul Cineas* (1623), ilustrînd această posibilitate: „Să ne temem, pentru că ceea ce noi am făcut altora ni se poate întîmpla și nouă. Noi nu cunoaștem încă toate țările din zona locuibilă a pămîntului. S-ar putea să existe un popor, în Occident ori în Sud, care se pregătește să ajungă la noi. Cine le-ar fi putut spune americanilor, acum 150 de ani, că niște oameni cu barbă le vor cuceri în curînd țara?[221]" Există o lecție istorică pe care Europa diviziunilor și războaielor religioase trebuie să o extragă din situația Lumii Noi. Cucerirea Americii nu s-ar fi întîmplat niciodată, arată Crucé, dacă state-

le de acolo ar fi fost pașnice. Însă stăpînii lor „nu puteau trăi liniștiți dacă nu mîncau trupurile vecinilor lor". Canibalismul este aici o figură de stil pentru expansionismul teritorial. Acesta este un fel de păcat contra naturii corpului politic, în logica acestui tratat, care nu poate fi eliminat decît printr-o măsură radicală, nouă și artificială, un gen de contract între state: „Nimic nu poate salva un imperiu decît o pace eternă, al cărei mijloc principal [de acțiune] să fie limitarea monarhiilor, astfel încît fiecare prinț să rămînă în limitele teritoriilor pe care le posedă în prezent."



Fig. 30. Theodor de Bry.
Indieni turnînd aur topit pe gîtul unui spaniol

Poincy arată, despre caraibii care au fost numiți canibali sau antropofagi, că trăiesc o viață simplă, fără ambiție. Dintre toate popoarele, ei țin cel mai mult unii la alții. Lucru extraordinar pentru niște sălbatici, ei iubesc curățenia. Nu călătoresc și nu sînt curioși să știe nimic despre țările îndepărtate. Sînt însă curioși cu tot ce le cade în mînă. Sînt moderați în mîncare. Au patima băuturii, ceea ce pentru europeanul secolului al XVII-lea probabil că nu era un viciu capital. Îi primesc foarte bine pe străini.

Ce ar mai fi de adăugat la această listă de virtuți? Canibalismul, desigur. Poincy nu neagă că indienii caraibi sînt canibali, însă crede că acesta e un eveniment rar, dictat de un exces al răzbunării. Altminteri, caraibii nu mănîncă orice fel de carne, iar unii sînt chiar vegetarieni. Există alte neamuri care sînt mult mai crude, în Asia și Africa, unii mai brutali decît tigrii. Își leagă prizonierul de un stîlp și îl despică în bucăți, hrănindu-se, inclusiv femei și copii, cu carnea lui crudă. Femeile își freacă sînii cu „sîngele pacientului", astfel încît copiii să-l sugă o dată cu laptele. Cît despre caraibi, ei nu sînt prezentați ca niște păcătoși contra naturii. Dimpotrivă, canibalii sînt cei care prind glas în relatarea lui Poincy. Ei le reproșează europenilor injustiția lor, pentru că i-au gonit din propria țară[222]. *Istoria aventurierilor flibustieri* arată că dacă indienii erau vinovați că sacrificau și mîncau oameni, spaniolii au fost la fel de vinovați că i-au „masacrat pe acești nenorociți"; este adevărat că ei au eliminat acest „obicei detestabil", însă au făcut-o în numele propriilor interese[223].

Gradual, victimizarea sălbaticilor face loc glorificării omului primitiv. La originea acestui curent de gîndire este Montaigne, care arată, în eseul *Despre canibali*, că aceștia poartă războaie „nobile și generoase", animate de „gelozia virtuții". El compară excesele civilizației occidentale și modul de viață al canibalilor, găsind că primele sînt cel puțin la fel de grave. Noi avem obiceiul să condamnăm drept sălbatic ceea ce pentru noi este străin și de neînțeles, însă e probabil că mai curînd oamenii corupți de „artificii și deturnați de la ordinea comună" ar trebui numiți ca atare. Națiunile antropofage, crede el, trăiesc sub imperiul legii naturale. Ceea ce vedem la ele întrece orice a imaginat filozofia și tot ceea ce poeții au spus despre epoca de aur. Nu au vicii, nu se ceartă pe avere, nu sînt bolnavi, se bucură de abundența de pește și de carne, pe care le mănîncă gătite simplu, și dansează toată ziua. Sînt poligami, însă femeile lor nu sînt geloase una pe alta. Montaigne admite că sălbaticii americani își ucid în chinuri cumplite prizonierii, pe care apoi îi mănîncă. Aceasta însă nu înseamnă că trebuie să ne

judecăm superiori lor: „Eu cred că este mai barbar să mănînci un om de viu decît să îl mănînci mort... să îl dai de mîncare cîinilor și porcilor... sub pretext de pietate și religie."

Rochefort reproduce ceea ce pretinde că sînt discursuri ale sălbaticilor, care le reproșează europenilor uzurparea drepturilor, după care se lansează în elogiul primitivilor. Sălbaticii și sălbaticele din Caraibe sînt frumoși, crede el[224]. Du Tertre susține că indienii caraibi nu sînt sălbatici decît cu numele. Ei sînt „cei mai mulțumiți, cei mai fericiți, cei mai puțin vicioși, cei mai sociabili, cei mai sinceri și cei mai puțin agitați dintre toate națiunile de pe pămînt. Ei sînt așa cum i-a făcut natura... sînt toți egali"[225]. Rousseau, cititor atent al lui Montaigne, susține că sălbaticii din Caraibe sînt mai fericiți decît europenii[226].

Cartea abatelui Raynal este cea mai importantă dintre lucrările care în secolul al XVIII-lea denunță excesele ocupației coloniale. Ea a avut un succes notabil, fiind considerată o lucrare subversivă și interzisă în Franța după prima sa ediție, în 1775. Raynal denunță ocupația și abuzurile perpetuate sub pretexte religioase și care au dus la răspîndirea superstițiilor. După exemplul incașilor, iezuiții au întemeiat o guvernare teocratică, însă cu un avantaj datorat religiei creștine: confesiunea. În loc de a diminua crimele, „mărturisirea le agravează". În loc să eludeze pedeapsa, vinovatul vine să o ceară în genunchi. Cu cît e mai severă și mai publică, cu atît ea restabilește calmul conștiinței. Astfel, pedeapsa, care în orice altă parte îi înspăimîntă pe vinovați, aici îi consolează.

Pentru a submina pretenția de legitimitate a ocupației și a conversiunilor forțate, Raynal se vede nevoit să justifice, cel puțin pînă la un punct, unele obiceiuri discutabile din America. Este adevărat, admite el, că femeile indiene recurg la pruncucid, însă ele au un motiv întemeiat să ucidă selectiv fetele la naștere, pentru a le scăpa de tirania bărbaților indieni. Același argument este prezent la Kames, în *Schițe despre istoria omului*, unde o femeie indiană ține un discurs filozofic care justifică pruncucidul selectiv.



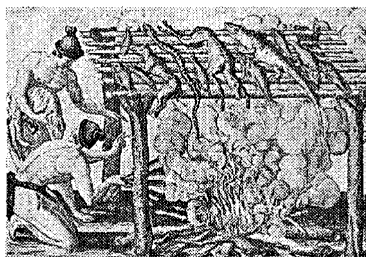


Fig. 31. Theodor de Bry.
Cum își fac provizii indienii americani

Problema principală este însă antropofagia. Obiceiurile crude ale antropofagilor sînt considerate de Raynal ca un rezervor de virtute ce a contribuit la apărarea libertății naturale a indienilor. În Brazilia, capetele inamicilor masacrați în luptă ori sacrificați erau conservate cu atenție, fiind arătate ca monumente ale valorii și victoriei. Eroii acestor națiuni feroce își purtau isprăvile gravate pe membrele proprii prin incizii care îi onorau. Cu cît erau mai desfigurați, cu atît gloria lor era mai mare. Aceste moravuri nu i-au predispus pe brazilieni să primească cu răbdare lanțurile care le erau destinate, însă ce puteau ei face contra armelor și disciplinei din Europa?[227]

Prăbușirea completă a argumentelor tradiționale cu privire la dreptul europenilor de a-i expropria și converti pe sălbatici este urmată de o mișcare de constituire a unor noi ideologii de eliberare a sclavilor și coloniilor. Acesta este un proces în care glorificarea sălbaticului joacă un rol important. Din perspectiva teoriilor dreptului natural semnificația acestui discurs nu este simplu de definit. Pe de o parte, sălbaticul bun și incarnarea sa extremă, canibalul just, aduc în atenția savantă ceea ce pare să fie omul naturii. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, o dată cu lansarea cultului naturii ce va culmina în romantism, bunul sălbatic va fi catapultat la rangul de erou al unei culturi a sensibilității necontaminate de corupția modernilor. Pentru a ajunge însă acolo, o percepție profundă a dreptului natural a trebuit abandonată. În scrierile admiratorilor săi, sălbaticul just răsare din starea de natură spălat de orice păcate. Însă scolasticii știau că în această stare păcatul împotriva legii naturale este posibil și vizibil. Canibalul bun anunță așadar o natură care la un nivel profund este împăcată cu sine din punct de vedere moral, pentru că părțile sale nu vor mai putea fi vinovate unele față de altele. Semn al unei viitoare păci naturale, bunul sălbatic va deveni agentul idealiștilor și radicalilor Luminilor într-un proiect universal de reformă morală.

Tratatele de resurecție

Filozoful cinic care era în mulțimea de curioși ce asista, în jurul anului 180, la procesul unui creștin, l-a apostrofat pe acesta: „Apollonius, să îți fie rușine pentru că, cu tot discursul tău subtil, te-ai îndepărtat de subiect."[228] Ceea ce acuzatul încercase, fără prea mult succes, se pare, era să își convingă audiența că ideea creștină a morții martirului și moartea lui Socrate sînt asemănătoare. Disputa celor doi ridică o problemă cu privire la natura doctrinelor martirilor timpurii și cu privire la persecuțiile la care au fost supuși. Chestiunea martiriului în biserica timpurie a fost analizată din perspectiva implicațiilor teologice, legale și istorice. Dar dialogul dintre Apollonius și filozoful cinic ne sugerează că diferențele între martiri și adversarii lor erau și de natură metafizică. În aceeași perioadă în care Apollonius se înfrunta cu filozoful cinic, un alt viitor martir, Prionius, disputa cu un amator de filozofie: „În acest moment, cineva din public, numit Rufinus, unul din aceia care avea o reputație pentru excelență în retorică, îi spuse: «Încetează Prionius, nu fi prost!» Și Prionius îi răspunse: «Aceasta e retorica ta? Asta e literatura ta? Nici Socrate nu a suferit așa din partea atenienilor... Au fost Socrate și Aristides și Anaxarchus și toți ceilalți [filozofi] niște proști, în opinia ta, pentru că au cultivat filozofia, dreptatea și curajul?»... Iar Rufinus cînd a auzit asta n-a mai avut ce face și a tăcut din gură." În *Faptele lui Phileas* (306) prefectul roman exprimă dubii în ce privește putințele filozofice ale lui Isus: „Poate vrei să spui că [Cristos] a fost superior chiar și lui Platon." Phileas: „Nu numai lui Platon. El a fost mai profund decît oricare om. A convins chiar și pe filozofi... Grija mea este pentru sufle-

tul meu. Creștinii nu sînt singurii care își poartă de grijă sufletului; chiar și păgînii fac asta. Ia-l pe Socrate, de exemplu. Atunci cînd a fost condus către moarte, chiar și de față cu soția și copiii săi, el nu a dat înapoi, ci a mers cu bucurie".

Moartea aceasta nu era însă una obișnuită. Nu e vorba aici doar de faptul că procedurile punitive ale romanilor includeau atrocități precum vivicombustia ori aruncarea la fiare. În cazul martirilor creștini, autoritățile par să fi fost în special interesate de aplicarea unei pedepse excepționale datorită, pe de o parte, acuzațiilor de necromanție și canibalism, și pe de alta, datorită doctrinei creștine a resurecției.

De ce anume doctrina resurecției corpului a produs o asemenea ostilitate nu este clar. Ea a asigurat însă un gen de complicitate stranie între cele două grupuri. Autoritățile iau uneori precauții deosebite pentru a distruge complet, dincolo de orice posibilitate de recuperare a fragmentelor, corpul martirului, în vreme ce pentru acesta, arena apare ca un loc al unei digestii diabolice, în care corpurile omenești sînt mestecate între fălcile lui Anticrist, pentru a fi înviate din fragmente la iminenta Judecată de Apoi. Bucuros că împăratul Traian l-a condamnat să fie devorat de fiare, Ignatius din Antiohia arată că astfel el va dispărea mai repede de pe fața pămîntului, pentru a ajunge la Dumnezeu[229].

În secolele II–III existau grupuri de creștini care profesau o doctrină apocaliptică ce avea în centrul ei ideea resurecției corpurilor. Această idee apare încă în Biblie, însă în perioada bisericii primitive ea este pusă la încercare de practicile persecutorilor. Cum poate fi concepută reuniunea particulelor unui corp pulverizat încetează acum să mai fie o problemă pur speculativă.

Prima reacție a grupurilor de creștini pare să fi fost colectarea atentă a tuturor rămășițelor trupurilor martirizate. În primele texte martiriologice precum *Martiriul sfîntului Policarp* ori *Martiriul sfinților Carpus, Papylus și Agathonicê*, care descriu evenimente petrecute pe la jumătatea secolului al II-lea, creștinii strîng resturile, în aparență fără să întîmpine vreo dificultate din partea autorităților. Rămășițele

lui Policarp sînt considerate relicve: „pentru noi erau mai prețioase ca pietrele scumpe și mai fine ca aurul".

Lucrurile se complică atunci cînd romanii recurg la pedepse care presupun pulverizarea corpului, precum la Lyon, în 177. Uneori este chiar entuziasmul excesiv al creștinilor pentru relicve cel care ridică probleme. *Martiriul episcopului Fructuosus și al diaconilor săi, Auguries și Eulogius* (259) arată că creștinii strîng cenușa martirilor în timpul nopții; cîteva fragmente se pare că nu au fost returnate, așa încît unul din martiri este nevoit să apară după moarte tovarășilor săi și să-i îndemne pe aceia care au luat din dragoste pentru el unele bucăți, să le înapoieze fără întîrziere.

Existau așadar toate motivele pentru ca dificultățile resurecției să fie privite cu o atenție specială în cercurile bisericii primitive. De aceea, doctrina resurecției este prezentată în actele martirilor într-o manieră ce include obiecțiile oponenților săi. Aceasta nu este una pur teologică, ci și filozofică. Aceste argumente sînt rapid sistematizate într-o serie de tratate dedicate anume temei resurecției. Primul este tratatul atribuit lui Athenagoras *Despre învierea morților*, scris probabil în 180. Tema lor este aceea a „învierii cărnii", nu pur și simplu aceea a învierii „corpului". Dacă, în ce privește perpetuarea sufletului, existau premisele unui acord între primii apologeți creștini și criticii lor, în ce privește tema resurecției materiei perisabile a omului, disensiunile par să fi fost acute. În secolul al IV-lea, Augustin include în cartea a XXII-a a lucrării sale *Cetatea lui Dumnezeu* un „răspuns la calomniile cu care necredincioșii tratează credința creștină în resurecție". Disertații despre dificultățile resurecției sînt apoi prezente și la teologii medievali, spre exemplu în *Suplimentul* (întrebarea 80, articolul 4) la *Summa theologiae* a lui Toma d'Aquino.

Textele timpurii nu ne permit să afirmăm cu precizie care era identitatea criticilor teoriei resurecției și cărui public anume erau ele destinate. E posibil ca primele tratate despre resurecție să fi servit în polemica împotriva docetismului, care trata trupul lui Cristos ca pe ceva metaforic, și a gnosticismului, care pleda pentru lepădarea de corp[230]. Ele au

însă mai curînd aerul că enumeră cu scrupulozitate dificultățile logice ale ideii învierii, mai întîi pentru a risipi orice îndoială formulabilă de chiar autorul lor. Nu e de neconceput, deci, ca acestea să fie niște exerciții prin care se răspundea la obiecțiile unui adversar imaginar, doar pentru a construi un caz inatacabil. Dar este mai probabil că unele dintre primele argumente împotriva resurecției să fi fost într-adevăr formulate în discuțiile dintre filozofii păgîni și creștinii secolelor II–III. Pentru cei dintîi, subiectul nu pare să fi fost de o importanță decisivă, pentru că nu deținem lucrări echivalente, în care tema resurecției să fie tratată sistematic. Este adevărat că unele din operele primilor critici ai creștinismului au dispărut complet ori au fost transmise extrem de fragmentar, în parte datorită distrugerii acestor cărți în primele secole cînd creștinismul a triumfat ca religie oficială. Tot ce știm sigur este că există o asimetrie, destul de dificil de explicat, între discursul patristic despre resurecție și cel al presupușilor critici ai acestei idei. Athenagoras atribuie obiecțiile resurecției „anumitor persoane, care de altfel își arogă spirit și înțelepciune". Nu este limpede că el s-ar referi la un grup organizat de filozofi, pentru că arată că aceste argumente, „atît de simple și de comune, le apar înțelepților noștri foarte puternice și fără replică". Iustin Martirul discută obiecțiile aduse dogmei resurecției pentru a conchide că ea este compatibilă cu „opiniile filozofilor".

Oricine vor fi fost acești critici, autorii tratatelor despre resurecția cărnii enumeră cu rigoare obiecțiile aduse dogmei învierii. Implicațiile antropofagiei ridică pentru ei cele mai serioase îndoieli cu privire la înviere. Pentru a demonstra posibilitatea resurecției, autorii acestor tratate sînt obligați să mobilizeze împotriva canibalului un arsenal întreg de concepte teologice și filozofice. O autoritate precum Augustin ne asigură de statutul antropofagiei în această dezbatere: „... cea mai dificilă chestiune cu care aceștia [cei care resping ideea învierii trupului] ne confruntă este aceasta: cînd corpul cuiva a fost mîncat de un alt om, care comite un act de canibalism sub impulsul foamei, cu ce corp va re-

veni [la viață primul dintre aceștia]? Pentru că [hrana] s-a convertit în carnea omului care s-a hrănit cu o asemenea mîncare și a suplinit pierderea de greutate cauzată de foamete. Va fi oare aceasta returnată primului, de unde a provenit, ori celui a cărui carne a devenit?"[231]

Prima linie de apărare este recursul la puterea absolută a lui Dumnezeu. În logica obiecțiilor la teoria resurecției, carnea corpului de înviat dispare în această gaură neagră care este trupul canibal, și numai o putere infinită poate salva dogma învierii de a fi dizolvată de sucurile gastrice ale antropofagului.

Într-un anumit sens, intervenția ființei omnipotente era programată. Una din obiecțiile la adresa resurecției privea oricum improbabilitatea sintezei particulelor corpului. Morții se schimbă în cenușă, în fragmente de os și de țărînă, care la rîndul lor sînt risipite în lume, fără o ordine anume și fără ca noi să cunoaștem unde se găsesc. A reuni aceste fragmente infime și nenumărate, toți acești atomi în care a fost pulverizat un corp, este o întreprindere extrem de dificilă. Nu imposibilă însă. Apologeții creștini avansează rapid un argument care pune în evidență două atribute divine, omniscența și omnipotența. Posesor al unei cunoașteri absolute, Dumnezeu cunoaște cu precizie poziția fiecărei particule a fiecărui corp, iar ca posesor al unei puteri infinite, el este capabil să le aducă împreună, oriunde s-ar găsi acestea, pentru Judecata de Apoi. Athenagoras, de exemplu, arată că Dumnezeu are și puterea, și știința să comande corpurilor să revină la viață; această asamblare, arată el, nu se face la întîmplare, pentru că nici una din rămășițele noastre, oricît de mică, nu a scăpat atenției divine[232]. În capitolul *Despre cei abandonați și devorați de fiare* din *Dialog între un creștin și un filozof păgîn*, această știință a lui Dumnezeu este pusă în evidență grafic: chiar dacă corpurile omenești au fost devorate și s-au amestecat cu apa ori cu pămîntul, ele conservă prețioasa materie a corpurilor, care va fi apoi căutată și reperată de Dumnezeu ca și cum ar fi marcată cu o „culoare specială". Pentru Tatian, întreaga materie a corpurilor este mereu vizibilă pentru Dumnezeu, chiar și în stomacul fiarelor[233].

Creatura care pune în pericol acest exercițiu al bunătății, științei și puterii divine este antropofagul. El este singurul a cărui intervenție îi alarmează pe autorii tratatelor despre învierea cărnii și singurul care desemnează niște limite ale nelimitatului divin. Agresiunea acestui personaj conceptual este una cu semnificație ontologică. Dincolo de sfidarea legii naturale, antropofagul pune sub semnul întrebării planul divin al mîntuirii, recuperarea universală a corpurilor.

În ordinea expunerii din tratatele de resurecție, primul semn prevestitor al dificultății este animalul mîncător de carne de om. Acesta este în primul rînd peștele, probabil pentru că romanii mîncau pește din Tibru, unde erau aruncate trupurile celor uciși în jocuri. În altă ipoteză, animalul este fiara din arenă, deși osîndiții nu erau de regulă mîncați în fața publicului, iar cazurile de animale dresate să mănînce oameni sînt rare și neobișnuite. Carnea animalelor ucise în jocuri era însă vîndută sau dăruită poporului, însă aceasta nu includea, evident, carnea majorității carnivorelor[234]. Dincolo de aceste detalii, în arenă sau în natură, animalul este prăpastia în care corpul omenesc este pulverizat. „Zdrobit și mărunțit între dinții lor cruzi" (Athenagoras), trupul celui mort se topește în intimitatea unui corp străin, acela al carnivorului. Variații ale dificultății: un singur corp omenesc ar fi împărțit de mai multe animale. Acestea, la rîndul lor, pot să se mănînce unele pe altele. O chimie a hazardului absolut, imposibil de deslușit la scară omenească. Restituirea atomilor de materie către posesorul lor de drept este posibilă doar ca urmare a „puterii infinite a lui Dumnezeu, ghidată de o bunătate fără margini, care va ști să distingă și să extragă din corpul animalelor carnivore ceea ce a aparținut acestui nefericit... chiar dacă [acest corp] ar fi trecut prin mai multe fiare feroce, în același timp sau succesiv"[235].

A doua incarnare a dificultății este aceea a canibalului involuntar. Uneori avem de-a face cu o antropofagie în lanț: un om mănîncă un animal care a mîncat un om etc. — o specie de canibalism prin contaminare. Însă ea este și mai primejdioasă în economia resurecției. Mai întîi, prin ubicuitatea

sa. Închipuiți-vă, arată oponenții despre care ne informează Athenagoras, cîți oameni pier în naufragii. Trupul lor servește la îngrășarea peștilor din mare. Cîți oameni sînt uciși în război sau în vreo „nenorocire publică", și cadavrele lor rămîn neîngropate, pradă animalelor înfometate. În acest caz, cînd aceste „resturi triste" au dispărut în trupul animalelor de specii diferite, cine mai poate face separarea acestui aliaj? Lucru cu atît mai complicat cu cît unele din aceste animale sînt „bune de mîncat", la rîndul lor. „Bucăți suculente" din acestea ajung pe masa oamenilor și de acolo în stomacul acestora, hrănindu-i și împrumutîndu-le substanța lor. Așa se face că un om ar ajunge să se hrănească cu bucăți dintr-un semen al lui, fragmente care vor fi trecut prin trupurile animale doar ca printr-un „depozit".

A treia incarnare este aceea a canibalului propriu-zis. Personaj extrem, simpla lui invocare pare să ridice tonul discuției. Athenagoras: „În acest moment ni se arată, între lamentații, acei părinți care, în ghearele unei foamete crude sau în accesele nebuniei sau furiei, și-au devorat propriul fruct și alții, încă și mai nenorociți, a căror răutate neagră a dușmanilor lor i-a făcut să mănînce carnea copiilor lor, prezentată drept mîncare și pregătită cu o grijă care face de rușine omenirea." Toma d'Aquino prezintă două cazuri încă și mai dificile. Primul este acela al unui copil al unor canibali integrali, care s-ar fi hrănit doar cu carne de om. Cum lichidul seminal este, după teoria lui Aristotel, rezultat al surplusului de hrană, atunci rezultă că acest copil ar fi plăsmuit dintr-o carne care nu îi va putea aparține la resurecție. Cel de-al doilea este acela al unui canibal care se hrănește numai cu embrioni umani ajunși în stadiul în care au primit un suflet rațional. Aceștia trebuie să cuprindă substanța esențială a individului. Dar o dată consumați, ei se transformă în sperma tatălui, care zămislind un copil va da viață unei creaturi ce va prelua substanța esențială a altor ființe. Macarius descoperă un canibal mai precoce: după el, fătul își mănîncă mama în uter.

Care este dificultatea pe care antropofagia o introduce în schema învierii? Athenagoras: „După această etalare [a

ocaziilor canibalismului] criticii cred că au dreptate să tragă concluzia că învierea nu poate avea loc, pentru că nu este posibil ca doi oameni să învie în același timp, avînd aceeași carne, și nici nu e posibil ca un același mădular să se afle sub doi stăpîni diferiți. Cum ar putea două corpuri, care succesiv au fost în posesia aceleiași substanțe, să apară în integralitatea lor, fără ca să le lipsească o bună parte din ele însele? La urma-urmei, fie părțile în litigiu se vor întoarce la primii lor posesori, lăsînd însă un vid în cei de pe urmă, fie ele se vor fixa în aceștia [din urmă], lăsînd în acest caz o pierdere ireparabilă în cei dintîi."

Găurile pe care antropofagia le sfredelește în corpurile speculative ale morților marchează o limită vizibilă a puterii divine. Dificultatea dezvăluită de prezența canibalului este așadar una logică și metafizică: simultaneitatea corpurilor presupusă de dogma învierii este contrazisă de pasajul substanței presupus de antropofagie. Este aici o dificultate extremă, în care proprietatea asupra materiei este disputată de două corpuri cu jurisdicție certă și exclusivă.

Primul răspuns este negarea posibilității canibalismului ori cel puțin minimalizarea incidenței sale. O tactică a economiei: dacă antropofagia nu este cu putință, sau e aproape de negăsit, atunci nu este nevoie ca dificultățile resurecției pe care le presupune să mai capete un răspuns. Providența, crede Athenagoras, a pregătit și a desemnat fiecărui animal o hrană potrivită speciei sale. Antropofagii, susține el, nu se îngrașă, ci dimpotrivă, pierd greutate și pînă la urmă mor. Pentru Tertullian, balena care l-a înghițit pe Iona ar fi putut, în trei zile cît profetul a stat în pîntecele sale, să îi digere carnea, „la fel de eficient ca un mormînt", însă nu a făcut-o[236]. În viziunea teologilor, intenția Providenței nu este ca fiecare să mănînce orice apucă, de orice natură ar fi, pentru că nu orice poate servi nutriției. O lipsă de apetit universală pentru carnea de om este așadar o caracteristică a ordinii providențiale.

Mai apoi, un fel de selectivitate intimă a corpului este cea care marginalizează antropofagia. Constatabilă la scară macroscopică, ea este declarată imposibilă la scară mi-

croscopică. Particulele de carne omenească trec prin corpurile antropofagilor fără să fie asimilate. Tratatele de resurecție a cărnii speculează asupra unei anatomii providențiale. Resortul prim al acesteia pare să fie, în viziunea lui Athenagoras, un fel de repulsie naturală pe care o avem pentru o hrană nefirească: „... este suficient să fi examinat puțin natura și calitățile alimentelor și ale celor care le mănîncă, pentru a observa că tot ceea ce înghițim cu forța sau contra naturii nu devine de obicei profitabil pentru cel care a fost pus în această situație. Dimpotrivă, imediat ce aceste cărnuri, pentru care există o atît de mare antipatie, intră în spațiul din ventricul, natura revoltată le elimină imediat". Greața, așadar, ca virtute escatologică.

O dată îngurgitate, particulele omenești sînt urmărite de teologi pe un traseu al unei circulații separate. Aici se găsește argumentul cel mai puternic din tratatele de resurecție împotriva canibalismului. Prin discriminarea între o parte expandabilă și una esențială a corpului, autorii patristici încearcă să îl scutească pe Dumnezeu de faptul de a fi confruntat cu consecințele operei antropofagului.

Să presupunem, scrie Athenagoras, că alimentele interzise de constituția fiecăruia sînt totuși digerate și asimilate. Aceasta nu este o dificultate pentru teoria resurecției, pentru că ceea ce vrem noi să spunem cînd afirmăm că trupul va învia este că acesta își va recăpăta oasele și organele, „părțile esențiale", și nu materiile lichide și uscate care se găsesc în corp și unde se găsesc particulele care sînt asimilate de canibal. Un dublu argument, așadar: pe de o parte, asimilare selectivă în corpul canibalului, a particulelor neesențiale. Pe de alta, o incoruptibilitate postulată pentru unele porțiuni de materie din corp. Toma susține o doctrină similară, pe care o derivă din Aristotel. Carnea consumată de antropofag nu aparține prin natura sa corpului în care dispare. În general, prin corpuri circulă un flux de materie care nu le definește. Într-un oraș, locuitorii săi vin și se duc, însă „republica" rămîne aceeași; tot așa într-un om, materia circulă fără ca natura sa de individ să fie afectată.

Nu numai principiile fiziologiei sînt cele care impun separarea și decantarea cărnurilor interzise. Ceea ce ține deoparte trupul omului de contaminarea antropofagică este și un imperativ moral. Acesta e un argument care face apel la necesitatea coerenței, a ordinii morale în universul omului. Dacă am accepta că natura nu se opune ca noi să consumăm carne de om, arată Athenagoras, atunci ar fi licit să ne sfîșiem, să ne mîncăm unii pe alții și să facem „atîtea alte lucruri, pe care natura le-ar permite. Ce inconvenient ar fi ca în acest sistem să devenim nu doar antropofagi... ci să ne delectăm cu carnea celor mai apropiate rude și să considerăm drept cele mai gustoase bucăți pe acelea pe care le-am smulge din cadavrele celor mai buni prieteni ori ale celor care ne vor binele în cea mai mare măsură?"[237] Canibalismul presupune așadar un supliment — la rîndul său inacceptabil —, care este acela al cruzimii. Iar acesta nu este pur și simplu imoral, el este unul care face societatea umană imposibilă, pentru că se opune direct, în formularea lui Athenagoras, principiului „afecțiunii" (*philia*) care în analiza stoică și peripatetică ține împreună corpul social.

Condiția metafizică a separației operate de Dumnezeu este indestructibilitatea materiei pe traseul alimentar al canibalului. Numai o dată acceptat un principiu al conservării materiei poate fi concepută analiza divină. În *Enchiridion*, Augustin arată că materialul corpului nu piere niciodată, chiar dacă devine hrană pentru oameni sau animale. În tratatul său despre resurecția morților, Tertullian observă că multe cadavre se conservă în stare bună chiar după sute de ani, iar oasele giganților (fosilele) sînt o dovadă că unele părți de materie nu se descompun.

În cele din urmă însă, o porțiune de materie trebuie concesionată canibalului de autorii tratatelor de resurecție. Confruntat cu reziliența ultragiului antropofag, Dumnezeu trebuie să se resemneze să comande unei porțiuni de materie, abandonînd restul canibalului. Opoziția este aici aceea între materie și mișcare. Dumnezeu domnește peste un univers în esență parmenidean, în vreme ce canibalul este prințul unui domeniu heraclitean, al dinamicii. Este o întreagă

circulație a fluidelor și a vaporilor aceea peste care el își întinde autoritatea. Delimitarea acestui volum epuizabil și necontrolabil este unul din scopurile tratatelor de înviere a cărnii. Athenagoras crede că nimic din toate aceste materii — bilă, aer și altele asemenea — nu rezidă permanent în corp în timpul vieții. „De aici rezultă că corpul poate învia fără aceste materii, care în noua sa stare îi vor fi perfect inutile și nu îi vor servi în nici un fel la viața fericită de care ne vom bucura atunci."[238]



Fig. 32. Învierea morților, ilustrație dintr-un manuscris medieval al lucrării lui Augustin, „Civitas Dei"

Soluția lui Augustin, din *Cetatea lui Dumnezeu*, răspunde direct dificultății acestei „probleme care pare să fie cea mai dificilă dintre toate, anume cui va fi înapoiat un corp, la înviere, care a devenit parte a corpului unui alt om viu?" Dintre tipurile posibile de canibalism, Augustin alege să menționeze numai pe acela impus de foamete. Carnea care a fost asimilată de canibal trebuie să fie considerată

drept „împrumutată". Se întîmplă aici exact ca în cazul banilor împrumutați, care trebuie înapoiați posesorului. Desigur, aceasta lasă o lipsă în corpul antropofagului. Augustin răspunde acestei obiecții printr-un principiu al conservării materiei. Desigur că foametea a făcut ca antropofagul să slăbească, înainte să consume carne de om. Trupul său s-a diminuat prin epuizare, însă toată această carne care s-a topit în aer poate fi adusă înapoi de puterea infinită a lui Dumnezeu. O opinie similară apare la Toma. Carnea înghițită de canibal aparține de drept victimei sale. Astfel, va apărea o lipsă în trupul canibalului la resurecție, care însă va fi suplinită de Dumnezeu prin puterea sa infinită. Cît despre cazul copiilor canibalilor absoluți, aceștia vor primi o parte din ființa lor de la alții, pentru că o parte din sămînța tatălui ar putea să provină din substanța esențială a altor oameni, dar Dumnezeu va suplini deficiențele victimei.

Discuția despre canibal, în tratatele de resurecție, nu este doar una despre corp. Dificultățile teoriei învierii sînt nu doar dificultăți ale degajării particulelor corpului din traseul lor labirintic presupus de antropofagie. Canibalul, acest personaj conceptual, este mai primejdios decît toți criticii creștinismului pentru că el își reclamă o putere extraordinară asupra circulației unor atomi asupra cărora Dumnezeu va trebui să intervină cu o putere infinită pentru a-i recupera. Pînă în acel moment, antropofagul este stăpîn peste o lume la care omul, pentru că are un trup material, este obligat să participe. Dacă Dumnezeu va restitui în cele din urmă poziția firească a particulelor și corpurilor, aceasta este o concluzie pe care teoria resurecției va trebui să o dovedească împotriva canibalului și de care depinde o dogmă fundamentală a sistemului creștin. Ceea ce este aici în joc este însăși posibilitatea mîntuirii, iar mîntuirea este, în epoca patristică, una generală, a cărnii și a sufletului. Fără trup, este amenințată chiar mîntuirea sufletului. Disertația despre canibal este impulsionată așadar de grija pentru suflet. Un trup muritor, pulverizat pentru eternitate în țărînă sau în măruntaiele canibalului, nu mai oferă o țintă corporală pentru Judecata de Apoi. Athenagoras explică această situație:

„Dacă Dumnezeu nu recompensează decît sufletul pentru tot ceea ce omul a făcut bun, atunci este evident că el este nedrept faţă de corp, pentru că nu e just ca după ce [trupul] a avut parte de toate oboselile pe care virtutea le-a reclamat de la el, şi după ce a fost în serviciul sufletului şi al lui Dumnezeu, el să nu aibă parte de gloria care îi revine [de drept]." Din punctul de vedere al pedepsei, o dilemă similară: „vedem clar că Dumnezeu ar face rău sufletului condamnîndu-l singur, în lipsa complicelui său, pentru păcatele pe care nu le-a comis, în cea mai mare parte, decît la instigarea corpului". Stăpîn peste marele domeniu al corupţiei naturale, unde domneşte o injustiţie ce ameninţă să contamineze şi domeniul divin, canibalul este în sensul cel mai profund o figură diabolică, o antidivinitate. După ce îi va fi asimilat corpul, canibalul îşi va disputa cu Dumnezeu chiar sufletul omului.

Experimentele ştiinţei mecanice

Pînă în secolul al XVII-lea, discuţiile despre resurecţia trupului recapitulează teoriile avansate în vremea bisericii primitive. O dată cu apariţia ştiinţei mecanice şi a atomismului, universul de referinţă se schimbă fundamental. Din acest moment, circulaţia particulelor de materie este, cel puţin în principiu, obiectul unei ştiinţe exacte. Noile discipline ale fizicii sau chimiei corpusculilor sînt cele în contextul cărora vor fi reinterpretate dificultăţile resurecţiei şi soluţiile acestora. Rezolvarea problemei resurecţiei devine acum o parte a unui program ştiinţific.

Tratatul despre adevărul religiei creştine al lui Hugo Grotius anunţă această evoluţie. Oricîte schimbări ar suferi corpurile, materia din care ele sînt formate rămîne mereu aceeaşi, capabilă să primească diferite forme. A spune că învierea este imposibilă înseamnă a susţine că Dumnezeu nu este omniscient pentru că nu cunoaşte poziţia fiecărei particule din care a fost compus corpul omenesc şi nu este suficient de puternic pentru a le reuni. Metafora pe care o foloseşte Grotius în legătură cu acţiunea de sinteză a cor-

pului este una modernă: „Cum nu ar putea El să nu facă în acest univers, unde este stăpîn absolut, ceea ce vedem că fac chimiștii în furnalele și cu instrumentele artei lor, cînd după ce au distrus un lucru dizolvîndu-l, îl reproduc apoi din uniunea părților sale?"[239]

Cea mai redutabilă dificultate relativă la înviere este tot aceea, tradițională, introdusă de antropofagie. Animalele, după ce s-ar fi hrănit cu carne de om, se pot regăsi apoi pe masa altui om, admite Grotius. Reluînd un argument de origine patristică, el arată că cea mai mare parte din ceea ce mîncăm nu este convertit în substanță proprie, ci în excremente sau umori care nu sînt decît „accesorii". Mai mult, Dumnezeu ar avea grijă ca substanța animalelor care s-au hrănit cu carne de om să nu ajungă, prin efectul unei „Providențe particulare", să se asimileze în corpurile celor care le mănîncă. Acest proces, arată Grotius, ar fi similar cu trecerea prin organism a otrăvurilor și medicamentelor, care nu servesc nutriției. Mai mult, natura ne dictează „într-un anume fel" că a eliminat carnea de om din rîndul alimentelor care ne pot hrăni.

Grotius evită să discute posibilitatea canibalismului voluntar. Oricare vor fi fost motivele sale, această omisiune este prompt taxată într-o notă de traducătorul ediției de la Utrecht, din 1692: „Acest raționament [cel referitor la imposibilitatea asimilării prînzului canibal]... pare destul de slab." Teoria lui Grotius „presupune un miracol în cursul ordinar al lucrurilor". Într-adevăr, explicațiile care se vor construi în epoca modernă în jurul canibalismului își vor apropia acest element al regularității cursului naturii, fără recursul la un act particular de voință divină. Mai curînd decît teologia, filozofia naturală este aceea care e chemată să descopere eroarea lui Grotius. Criteriul adevărului este acum unul empiric: „Putem să îl asigurăm [pe cititor] că experiența distruge această supoziție [a nonasimilării] și că aceia dintre [indienii] americani care se hrănesc cu carnea inamicilor lor învinși se hrănesc cu ea la fel de bine ca și cu orice alt aliment."

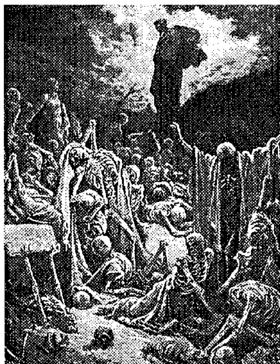


Fig. 33. Gustave Doré, „Învierea oaselor" (sec. al XIX-lea)

Într-o serie de predici ținute în 1704 și 1705, din seria prelegerilor Boyle, finanțate la origine de acesta pentru a combate ateismul, Samuel Clarke* discută dogma resurecției corpului. Clarke admite că aceasta nu e o doctrină care să poată fi descoperită doar pe baza „luminii rațiunii", neajutată de revelație. Pe de altă parte, ea nu este contrarie aceleiași rațiuni. „Singura dificultate reală" pe care o identifică predicatorul nostru este aceea a canibalismului: „supoziția după care un corp este folosit ca hrană și devine astfel substanța altuia [altui corp], încît aceleași părți să aparțină în mod egal la două corpuri, fiind imposibil ca aceleași părți să le fie restituite". Însă această obiecție este o glumă, crede Clarke. Soluția sa este simplă: să evite identitatea părților în chestiune. „Nu există o necesitate absolută ca, pentru a reconstitui un corp, să existe o restituire exactă a acelor părți [care l-au compus]."

---

* Samuel Clarke (1675–1729). Filozof și teolog englez, propagator al sistemului newtonian, cunoscut în special pentru polemica sa cu Leibniz din 1715–1716.

Clarke nu crede că supoziția unei Providențe care împiedică asimilarea particulelor unui corp de către altul, avansată de Grotius, este necesară. De fapt ea s-ar putea chiar să fie falsă, lasă el să se înțeleagă. Argumentul său face apel la puterile demonstrative ale canibalului: se prea poate să existe „în natură", arată el, „canibali barbari" care să se hrănească numai cu carne de om, mîncîndu-se unii pe alții[240]. Circulației de particule dirijate de Providență, Clarke îi opune spectrul canibalismului absolut.

Rezolvarea pe care o avansează el e una bazată pe noua știință a naturii. Instrumentul său este microscopul. „Nimeni nu va spune că e imposibil (iar cei versați în observații microscopice vor susține că e mai mult decît probabil) ca stamina originară, cea care conține fiecare părticică solidă a corpului, inclusiv vasele și cei mai mici nervi, este ea însăși întregul corp". Aceasta este o reluare a teoriei clasice a sîmburelui vital, însă sprijinită pe autoritatea noii optici științifice. Restul, pretinde Clarke, nu este decît materie suplimentară. Aceasta poate să fie lăsată să își parcurgă fluxurile sale anarhice, pentru că nucleul vital rămîne neafectat: „Nici o confuzie a corpurilor nu e posibilă în natură."

Clarke încheie cu o sugestie pentru un program de cercetări științifice care să demonstreze validitatea ipotezei corpului. Trebuie făcute observații minuțioase despre modul în care corpul „se construiește pe sine prin creștere", despre cum nu se poate mări prin hrănire peste o anumită limită, despre modul în care vasele de sînge sînt capabile să se extindă, și „privitoare la imposibilitatea restaurării prin hrană de orice fel a vaselor și a părților solide ale corpului, oricît de mici ar fi acestea, și care au fost mutilate prin accident; toate aceste observații, efectuate adesea și cu atenție, vor favoriza foarte mult această speculație".

Predicile lui Samuel Clarke sînt semnificative prin aceea că ilustrează flexibilitatea noii concepții mecanice asupra naturii. Dificultățile implicate de antropofagie sînt atît de serioase încît el este nevoit să amendeze radical imaginea despre corp. În secolul al XVII-lea apare o concepție despre corp care îl consideră pe acesta o sumă de mișcări mecani-

ce ale părților sale. Acesta este corpul pentru filozofia experimentală: un sistem, o sumă de traiectorii, forțe și greutăți ale elementelor sale. Or, Clarke deviază de la acest model atunci cînd tratează despre corpul resuscitat care nu este o simplă sumă de elemente între care canibalul ar veni să introducă confuzia. El propune o ipoteză esențialistă, de extracție clasică, formulată într-o manieră care să fie acceptabilă și testabilă pentru știința experimentală modernă. Că este așa o arată și referințele sale aprobatoare la doctrinele patristice și la apostolul Pavel. Putem să ne închipuim (nota de margine trimite la Origene) că tot așa cum într-o sămînță de grîu există „un principiu minuscul și seminal" care evoluează cînd sămînța se corupe, pentru a forma din nou planta, „tot așa și corpul nostru prezent, muritor și coruptibil ar putea să nu fie altceva decît emanațiile [*Exuviae*] unui principiu ascuns și în prezent insesizabil (poate chiar actualul sediu al sufletului) care la resurecție se va dezvălui pe sine în forma sa adevărată".

În *Cîteva considerații fizico-teologice despre posibilitatea resurecției* (1675) Robert Boyle identifică două obiecții care pot fi aduse teoriei învierii. Prima: cadavrul omenesc se descompune în nenumărate fragmente, care se risipesc, se corup și devin apoi parte a unor animale. A doua obiecție este cazul canibalului, cînd resurecția ar părea „mult mai imposibilă". Una din soluțiile pe care el le oferă este o versiune a teoriei corpusculului incoruptibil. Un corp omenesc nu este ca o statuie de marmură sau de bronz, ci este într-un flux continuu. El însă crește dintr-un „*Corpusculum*, nu mai mare decît o insectă". Experiențele lui Sanctorius — crede Boyle — ne arată că cea mai mare parte a substanței corpului se schimbă într-un timp scurt[241]. Se știe însă că oasele sînt de o textură mai stabilă, lucru dovedit de craniile și oasele celor pe care istoria ne arată că au murit cu multă vreme în urmă.

Cealaltă demonstrație a lui Boyle ne plasează direct în universul de discurs al științei moderne. El își propune să dovedească experimental posibilitatea recompoziției necesare resurecției. Unele corpuri se compun dintr-un fel de cor-

pusculi, care își păstrează natura lor deși sînt asociate altor corpuri. Acesta este cazul unor compuși metalici [*metaline bodies*][242]. Aurul dizolvat în apă regală seamănă cu o „licoare" din care, după o „coagulare abilă", apare ca o sare sau ca un „vitriol". Acestea sînt experiențe chimice pe care Boyle arată că le-a făcut, în parte pentru a clarifica ideile despre învierea corpului: „în altă operație, am reușit să îl fac [aurul] parte a unei flăcări"; în combinație cu alt mineral, poate fi redus la sticlă, precipitat cu mercur, „se obține o glorioasă pulbere transparentă".

Chimistul este apoi dublat de botanist. Aceste transformări observate în studiul aliajelor metalice se regăsesc și în animale și plante. Untul are uneori un gust diferit, în funcție de plantele care au fost pe cîmp. Botanica în cauză nu este strict experimentală, ci și livrescă: Hipocrate ar fi dat unui copil laptele unui animal care a luat *Elaterium* care ar fi ajuns în lichid, păstrîndu-și proprietățile medicale. Există deci substanțe care au trecut prin multe stomacuri, fără să-și piardă natura și fără să-și epuizeze atributele lor esențiale. Boyle ne povestește de un om care trăia la malul mării în Irlanda și care a confirmat că porcul are gust de pește acolo, încît străinii nu o pot mînca; cauza este că acolo porcii sînt hrăniți cu scoici. În insulele Caraibe crește un fruct, *Junipa*, care dă o culoare violetă cărnii de porc și de papagal, sau a altor păsări care se hrănesc cu el; în America crește un alt fruct, foarte cunoscut plantatorilor englezi, care dă o culoare roșie urinei, încît cei care îl consumă pot să îi convingă ușor pe alții că „se pișă cu sînge".

Scopul lui Boyle este să arate că știința modernă, în special chimia, poate oferi un model și o explicație a operației divine de reasamblare a particulelor de materie. În cazul manipulării savante, este posibil — arată el — ca unele particule să fie extrase din amestecul la care participă în asemenea feluri „încît cei care sînt străini de minunatele operații ale Naturii să nu creadă că e cu putință". Aceste operații nu sînt necunoscute „experților Chimiști" care fac să reapară, spre exemplu, mercurul pornind de la un sublimat cristalin.

Tezele lui Boyle sînt elaborate în contextul unei metafizici a corpusculilor de materie. Materia, susține el, e uniformă în natura sa, și ea este în esență doar Materia Primă. Particulele unui corp nu se disting decît prin „mișcare, mărime, poziție etc., [proprietăți] pe care noi le numim înclinații mecanice [*Mechanical Affections*]. Un agent inteligent, cum presupunem că este, prin definiție, Divinitatea, poate urmări progresul unei porțiuni de materie și poate schimba aceste înclinații mecanice după ce aceasta a fost extricată din alte porțiuni de materie cu acelea pe care le avea la origine, „atunci cînd Agentul a început prima dată să observe [mișcarea particulelor]". În acest caz, materia, indiferent de schimbările prin care a trecut, poate deveni ce a fost, oferind un suport omnipotenței divine.

Pentru a-și ilustra ideea, Boyle propune un experiment mental. Să presupunem că cineva taie un glob de ceară în două părți egale, și dintr-unul face cilindri, conuri, inele, spirale etc. Amestecînd cealaltă jumătate cu cocă, va face din ea un fel de „plăcinte, prăjituri și *Vermicelli* (așa cum numesc italienii pastele care le trec printr-o placă perforată ca să arate ca niște viermi mici), napolitane, biscuiți etc." După aceasta se poate separa, prin dizolvare, ceara, din care se reface aceeași semisferă ca la început, după care se lipesc cele două bucăți, reconstituind sfera cum era la început „înainte să se facă bisecțiunea". Un exemplu încă și mai dificil: dacă privim la un precipitat, el este extrem de diferit de mercurul comun, fiind ca o pudră roșie. Dacă însă încălzim această pudră, vom reproduce mercurul cum era înainte să fabricăm precipitatul.

Entuziasmul pentru știință este temperat la Boyle de pioșenie. Deși a indicat diferite metode chimice pentru a „recupera corpurile de sub diferitele lor deghizări", el nu susține că acestea sînt cele mai bune sau că ar fi singurele care ar putea fi folosite pentru resurecție. Pînă ce „chimia și alte părți ale adevăratei filozofii naturale" nu vor fi mai bine înțelese și promovate, noi abia că ne putem imagina ce căi de a „reproduce corpurile" vor mai fi descoperite. Noi nu putem să stabilim ce mijloace va folosi Dumnezeu cu puterea sa incomparabil superioară nouă.

În cele din urmă, pentru Boyle ca și pentru Clarke, certitudinea științifică se traduce doar într-o probabilitate morală. Ceea ce doresc acești savanți este doar să demonstreze că resurecția cărnii nu este în principiu imposibilă. Poziția lor defensivă ne arată că în epoca modernă dogma resurecției este receptată pe un fond de scepticism crescînd.

Teoria identității personale

Dificultățile resurecției cărnii au apărut atît de formidabile încă de pe vremea primilor apologeți creștini încît unii din aceștia avansează teza unei resurecții a unui alt gen de corp decît cel natural. Origene critică, în *Tratat despre principii*, pe „aceia dintre noi care datorită îngustimii concepțiilor și prin ariditatea explicațiilor [pe care le avansează] atribuie resurecției o semnificație cu totul josnică și abjectă"[243]. După Origene, doctrina literală a resurecției cărnii este greșită. Corpul înviat este același și diferit de corpul decedat, precum o plantă este aceeași și diferită de sămînța din care provine. Origene propune ceea ce va avea apoi o carieră remarcabilă: doctrina după care corpurile înviate sînt spirituale, purificate de corupția corpului muritor. Aceste corpuri spirituale sînt într-atîta de diferite de corespondentul lor pămîntesc încît este posibil, crede Origene, ca ele să aibă formă sferică. În *Enchiridion*, Augustin acceptă că materialul corpurilor va fi aranjat altfel la resurecție, iar corpurile sfinților vor fi spirituale[244].

Teoria resurecției cărnii intră în declin, în secolele XVII–XVIII, în parte datorită reiterării dificultăților clasice, în primul rînd a celei presupuse de antropofagie. Din articolul *Resurecție* din *Enciclopedie* aflăm că creştinii cred în „resurecția cărnii", însă „filozofii" opun două obiecții. În prima din aceasta îl vedem pe canibal ca aliat al luptei împotriva superstiției. Aceeași materie ar trebui să servească la învierea a două sau mai multe corpuri: „De altfel, noi am văzut exemple de oameni care îi mănîncă pe alții, cum ar fi Canibalii şi alți sălbatici din Indiile Occidentale, care practică acest lucru cu prizonierii lor." Cine are dreptul, în

acest caz, la „partea comună?" Unii au răspuns acestei dificultăți arătînd că nu toată materia se poate asimila în corpul omenesc; carnea omenească ingurgitată va fi secretată și apoi alipită corpului inițial prin intervenția puterii divine. Însă pentru coteria din Paris „răspunsul domnului Leibniz pare cel mai solid". Ceea ce este esențial corpului este un *flamen* originar, care se găsește în sămînța tatălui și care nu se poate diviza ori adăuga la nici un alt corp. Tot restul corpului este un adaos de „materie străină". Rezultă că nu există, la urma urmei, o resuscitare exactă a corpului, deci „dificultatea cade prin ea însăși, pentru că ea nu este bazată decît pe o ipoteză falsă". A doua dificultate pusă în evidență de filozofi se sprijină pe „ultimele descoperiri care au fost făcute în ce privește economia animală". Corpul omenesc, aflăm această noutate de la savanții Luminilor, se schimbă perpetuu. Nimeni nu are același corp ca și ieri, deci care corp va fi resuscitat și pedepsit cu dreptate la Judecata de Apoi? Din fericire, se poate răspunde acestei obiecții „pe baza principiilor domnului Locke" — „identitatea personală a unei ființe raționale constă în sentimentul interior, în puterea de a se considera ca sine-însuși [*soi-même*], ca un același lucru în diferite timpuri și locuri". Este această „identitate personală", arată autorul articolului, aceea care va fi obiectul pedepselor și recompenselor.

În această versiune luminată a teoriei învierii, sarcina lui Dumnezeu este mai simplă. Tot ce trebuie el să facă, pe de o parte, este să țină socoteala unui set redus de particule elementare, ale căror traiectorii nu se șterg pe fondul materiei. Pe de alta, el trebuie să devină psiholog, pentru a examina sentimentele interioare ale fiecăruia și pentru a-și aplica puterea unui fragment din acestea. Dotat cu capacitatea de a citi mintea omului, Dumnezeu ar putea explica atunci de ce enciclopediștii nu au avut scrupule să plagieze, aproape cuvînt cu cuvînt, articolul despre resurecție din *Enciclopedia Chambers*[245].

Așa cum se vede din articolul din *Enciclopedie*, o dată cu renunțarea la o teorie strictă a resurecției cărnii, dificultățile nu dispar. Spiritual sau nu, corpul înviat este proble-

matic din punctul de vedere al identității sale personale. Această obiecție este discutată încă de teologii medievali, cum ar fi Toma d'Aquino. Este adevărat că discuțiile despre natura identității personale nu sînt legate exclusiv de problema identității trupurilor înviate, așa cum o dovedește, de pildă, Platon. Oricare ar fi fost sursele sale, teologice sau filozofice, chestiunea identității unei persoane devine o temă asociată discuțiilor despre înviere o dată cu apariția cartezianismului și atomismului modern.

În O *explicație a marelui mister al divinității* (1660), Henry More arată că doctrina resurecției morților este cea mai atacată de ateiști, care speră că astfel vor distruge toate celelalte articole ale credinței. După el, „entuziaștii" au avansat o teorie despre nonidentitatea „numerică" a corpului înviat. Ei susțin că antropofagii se hrănesc mereu cu carne de om și chiar cu carnea tovarășilor lor. Cum ar putea deci un canibal să mai aibă același trup la resurecție? Ar fi fără carne proprie, ca acele păsări pe care alte păsări le-ar jumuli de pene. A doua obiecție arată că unii oameni nu au fost îngropați, ci au fost mîncați de pești, iar alții au fost arși sau au putrezit pe cîmp, iar carnea lor s-a topit în aer. În al treilea rînd, ei arată că principiul identității corpurilor implică o contradicție, pentru că corpul a fost partener fie în lucruri necurate, fie în lucruri lăudabile, dar el s-a transformat, nu a fost același, ca un rîu care curge. Noi nu avem același „corp numeric", ci căpătăm mereu unul nou. A pretinde că același „corp numeric" se scoală din groapă e o injustiție, pentru că am cere ca un corp bătrîn să fie pedepsit pentru păcatele unuia tînăr.

Răspunsul lui More mobilizează în beneficiul creștinismului teoria sufletului a lui Platon. Sufletul e unic și acesta determină identitatea individului. Nu există nici o „personalitate stabilă" într-un om decît aceea produsă de sufletul său. Unde e același suflet, e aceeași persoană. Cei care se referă la nevoia de „identitate numerică" a corpului în timpul Judecății de Apoi ignoră faptul că corpul e lipsit de „orice simț și cunoaștere", așa cum a arătat și „excelentul filozof Descartes". În ce privește ideea că morții se vor ri-

dica din groapă, aceasta e o expresie profetică și simbolică, deși e posibil să se întîmple chiar așa. Interpreții mai recenți cred că Scriptura arată că la fel ca în cazul seminței, la resurecție Dumnezeu va da sufletului un corp diferit de acela cu care a fost îngropat. Noi ne vom întoarce la viață într-un corp „glorificat", conchide More[246].



Fig. 34. Signorelli, „Învierea morților"

Boyle înclină către o perspectivă apropiată de teoria semințelor. Nu este nici o mărime anume începînd de la care corpul omenesc să nu mai fie același, iar o mică porțiune de materie poate uneori să servească drept suport al acestei identități, cum se vede și în succesiunea embrionului din uter, a copilului nou-născut, a omului adult și al bătrînului decrepit de 100 de ani, toți fiind aceeași persoană, deși au staturi foarte diferite. Chiar și teoria dreptului sprijină, în opinia lui Boyle, această perspectivă asupra identității: dovadă obiceiul de a încorona regii și împărații în pîntecele mamelor lor și condamnarea la moarte a criminalilor bătrîni pentru crime comise în tinerețe.

Însăși teoria identității corpurilor glorificate este pusă în dificultate, în cele din urmă, de realitatea antropofagiei. De data aceasta nu este vorba doar de antropofagul individual, ci de o viziune a unei antropofagii generalizate și involuntare. Că există un canibalism involuntar, acest lucru este cunoscut încă de scriitorii patristici. Însă progresul științelor amplifică percepția ubicuității antropofagiei. Filozofia mecanică prezintă un univers în care particulele se mișcă de la un corp la altul, fără inhibițiile proprii esențelor scolastice. Observațiile microscopiei arată că universul cuprinde un număr infinit de particule care circulă aparent haotic. Corpusculii cărnii ajung astfel la fiecare om. Confruntat cu o umanitate care a devenit, în totalitate, o națiune de canibali, exercițiul puterii infinite a lui Dumnezeu asupra universului mișcării fizice este improbabil, dacă nu de-a dreptul imposibil. Aceasta duce, pe de o parte, la o doctrină a „trupului glorios", și pe de alta, la circumscrierea unui domeniu al dezordinii fizice, profunde și seculare. Canibalismul universal este un experiment mental care marchează granițele lumii fizice moderne, tot așa cum demonul lui Descartes angajează pe filozof pe drumul către descoperirea subiectivității absolute.

Tratatul despre învierea morților al lui Thomas Burnet* abandonează teoria învierii cărnii pentru a salva teoria învierii trupurilor. Noi înviem cu un „corp glorios", fără organe, nu cu unul de materie obișnuită. Carnea și sîngele sînt formate din particule ale căror proprietăți esențiale nu se vor conserva în starea incoruptibilă de după intervenția lui Dumnezeu. Ceea ce determină identitatea corpului înviat este nu formula compoziției sale substanțiale, ci sufletul individual, care poate fi atașat la orice corp, sau la nici unul, fără ca să fie vorba totuși de o altă persoană.

Demonstrația lui Burnet este un amestec de argumente clasice și moderne. Corpul nostru, arată el, „nu este ceva stabil... nu este mereu același, pentru că este într-o mișcare perpetuă și e supus diferitelor schimbări". El variază în-

* Thomas Burnet (1635–1715). Teolog englez.

tr-atîta încît după un număr de ani se înnoiește cu totul. Astfel, „pe durata unei vieți care depășește 70 sau 80 de ani, noi vom fi avut șapte sau opt corpuri diferite; într-unul vom fi practicat virtuțile creștine, iar în altul noi vom fi urmat căile nedreptății. Cum se va face dreptate fiecăruia dintre aceste corpuri?"

Burnet preia în tratatul său unele din criticile resurecției, în beneficiul revizuirii dogmei creștine. Iată problema, tratată de autori patristici precum Athenagoras, dacă învierea trupurilor este cumva un exercițiu demn de majestatea divină. Pentru Athenagoras, ea este o manifestare supremă a bunătății ființei divine. Pentru Burnet întreaga întreprindere este suspectă pentru că rezultă într-o colecție respingătoare: „... ar fi indecent ca curtea cerească să fie populată cu corpuri contrafăcute, estropiate, prea mici, de statura avortonilor, pentru că cea mai mare parte a oamenilor piere într-una din aceste condiții corporale".

Argumentul principal împotriva resurecției cărnii este extras de Burnet din noua filozofie a mișcării mecanice a materiei. Cadavrele se pulverizează în „mii de particule", se inserează în corpurile animalelor, în arbori și în alte lucruri, „de unde nu pot fi retrase cu ușurință". O concepție corectă despre natura corpului resuscitat face ca intervenția divină să nu mai aibă obiect, „pentru că este absolut inutil ca noi să posedăm în corpul nostru nemuritor exact aceleași părți de materie... [de aceea] nu putem ocupa atotputernicia lui Dumnezeu cu un lucru inutil".

Nu numai inutil, dar și imposibil: „Ar fi un miracol care ar depăși infinit imaginația și puterea de concepție a îngerilor și a oamenilor [totodată], ca pulberea și rămășițele tuturor cadavrelor omenești care s-au adunat de la începutul și pînă la sfîrșitul lumii să fie adunate și apoi să se facă din această masă pentru fiecare corpul său vechi... Noi nu avem nici un exemplu al vreunui asemenea miracol atît de surprinzător și care nu ar fi de altfel de nici un folos."

După ce a înscris astfel omnipotența lui Dumnezeu în limitele utilității și ale capacității noastre de a accepta rațional un fenomen, Burnet ajunge la chestiunea antropofa-

giei. Pentru el, canibalul este mai curînd un aliat în demonstrație. Există mai multe persoane, arată el, care se îndoiesc de posibilitatea resurecției invocînd „voracitatea anumitor națiuni, a anumitor antropofagi, care se mănîncă unii pe alții și care se hrănesc cu carne de om. Aceasta înseamnă, cred ei, că în acest caz va fi imposibil ca aceeași carne care a contribuit, pe rînd, la formarea unei fibre în atîtea corpuri diferite să fie redată numeric și specific diferitelor corpuri în același timp". Burnet acceptă implicațiile potrivnice resurecției cărnii ale antropofagiei. Mai mult, el supralicitează: „Dar de ce să ne oprim la această mînă de antropofagi? Noi sîntem cu toții astfel [canibali]... ne hrănim cu rămășițele cadavrelor altor oameni, nu imediat, ci după cîteva transformări [ale acestor resturi] în ierburi și în animale. Mîncînd aceste ierburi și aceste animale, noi ne mîncăm strămoșii, ori măcar cîteva părți din ei."

Singura speranță pentru o teorie a resurecției cărnii ar fi transformarea lumii într-un fel de mausoleu: „Dacă resturile fiecărui om ar fi adunate și conservate în urne, de la începutul lumii, sau mai curînd, dacă toate cadavrele ar fi fost transformate în mumii păstrate întregi... ar mai fi o speranță de a aduna toate părțile corpului, nefiind acum amestecate și confundate cu altele." Această ipoteză este însă contrazisă de existența unei mișcări fizice a particulelor de materie lipsită de orice urmă de pietate. Din cauza „circulației continue", particulele se amestecă cu atîtea corpuri într-un „circuit aproape infinit, în care aceeași materie va suferi mai multe metamorfoze și va locui mai multe corpuri decît o va fi făcut sufletul lui Pitagora". Rezultatul este o inflație a cererii și o depresie a ofertei divine: „Să presupunem că primii descendenți ai lui Adam, și oamenii din primele secole, își vor cere corpul înapoi, și că apoi popoarele din secolele următoare își vor căuta și ele corpul. Va rezulta că pentru nepoții mai îndepărtați ai lui Adam, sau pentru ultimii locuitori ai pămîntului, nu va exista materie decît pentru plăsmuirea unor jumătăți de corpuri."

Traducătorul-comentator al tratatului lui Grotius despre resurecție încearcă și el să eludeze dificultățile identi-

tății. Chiar și atunci cînd un corp pierde pentru totdeauna o parte a sa în beneficiul altui corp, nu rezultă de aici că el n-ar mai fi același. În fond, fiecare corp este într-un flux continuu. „Transpirația particulelor care compun corpul, cărora le succedă continuu alte particule", îl schimbă cel puțin pe cît îl schimbă „acest accident de care vorbim" [antropofagia]. Așa cum ar fi arătat Seneca, timpul antrenează corpurile noastre cu o rapiditate asemănătoare celei a unei flăcări. „Nimic din ceea ce vedem nu este stabil și perpetuu. Chiar în momentul în care vorbesc despre această devenire [*vicissitude*], ea mi se întîmplă." Mișcarea la care este obligată filozofia, sub presiunea antropofagiei, este paradoxală: pentru a conserva o identitate problematică, aceasta începe să fie văzută ca precară. Elementul care ține împreună această sinteză improbabilă a particulelor în mișcare este o noțiune modernă a timpului, în care acesta este experimentat ca viteză.

În 1753, Louis Reinier, profesor de filozofie la colegiul iezuit din Breslau, publică o traducere a discursului lui Athenagoras însoțită de note care se întind pe tot cuprinsul cărții, într-un comentariu la fel de voluminos ca textul original. Caracterul acestei „dubluri" este în sine interesant, pentru că el este un aliaj între un spirit foarte modern, al Luminilor, și o tendință religioasă și conservatoare.

Reinier confruntă direct problema canibalismului într-o serie de pasaje care ni-l arată făcînd uz de naturalismul moderat pe care l-a justificat în polemicile sale cu filozofii moderni precum Locke, La Mettrie sau Descartes. Noi sîntem cu toții, fără să vrem, antropofagi. Natura întreține un fel de specie de „trafic" între cele două regnuri ale creației, cel animal și cel vegetal, în care fiecare își apropriază ceea ce devine inutil pentru celălalt. Iarba care crește pe mormintele strămoșilor noștri, ori sucurile cadavrelor care se descompun generînd vegetație, așa cum poate vedea oricine care a vizitat un cîmp de bătălie, toate aceste procese pun în circulație substanța. Plantele se hrănesc pe socoteala noastră fără să mai fie necesar ca în prealabil să murim. Trans-

pirația imperceptibilă este un proces prin care pierdem o parte din noi înșine: „diferite specii de atomi, pe care mișcarea internă îi detașează de corpurile noastre, își iau zborul". Umiditatea aceasta pătrunde în plante prin rădăcini și frunze, pentru ca apoi să fie asimilată și astfel să se regăsească pe masa omului, sub formă de hrană.

Tot acest circuit al particulelor de materie nu ridică dificultăți în ce privește resurecția, crede Reinier, pentru că aceste substanțe care trec de la om la plante nu reprezintă materia proprie a omului, esențială pentru identitatea sa. E adevărat că după resurecție vasele din corpul resuscitat trebuie umplute cu un fluid, „însă pe de altă parte ar fi absurd să ne imaginăm că toată materia accesorie care a trecut prin corpul omului ar trebui să se regăsească la Ziua de Apoi, și că din această materie pasageră nu s-ar găsi totuși o cantitate suficientă pentru a umple fiecare corp, fără ca vreun altul să i-o poată disputa"[247].

Canibalism involuntar, total și natural, așadar. În teoria lui Reinier, dificultățile ridicate de antropofagie sînt rezolvabile cu ajutorul unei armonioase potriviri între părțile universului. Totul conspiră aici pentru ca antropofagul să nu poată tulbura ordinea naturală: cantitățile de materie, care sînt suficiente pentru hidraulica divină; organele interne, care disting de la sine ce particule trebuie să preia; spiritul și corpul său material, care se înțeleg împotriva diferenței radicale de esență. Această idee a armoniei este una intens exploatată de filozofii iluminiști și numai cîțiva sceptici precum Voltaire și Hume par să-și fi pierdut răbdarea să îi exploreze minunatele posibilități. Reinier citează aprobator, în legătură cu problema armoniei, pe Pope și Maupertuis. Sursele sale sînt eclectice, pentru că el este un iezuit luminat care încearcă să traducă ideile unui teolog din secolul al II-lea în limbajul științei secolului al XVIII-lea. Din ființa crudă a antropofagului, ceea ce iezuitul german reține în cele din urmă este o noțiune universală a canibalismului ca proces natural, ce traversează orice individualitate. Canibalul se dizolvă în natură, de unde numai un miracol l-ar mai putea resuscita din particulele sale divizate. Dar în di-

soluția sa, el transmite cîte ceva din ființa sa subiectului modern.

Majoritatea filozofilor Luminilor sînt mult mai puțin încrezători ca Reinier că dificultățile teoriei identității presupuse de canibalismul individual sînt rezolvabile. Voltaire arată în *Dicționarul filozofic* (articolul *Înviere*) că există „obiecții aritmetice" împotriva dogmei învierii. Omul și alte animale se hrănesc cu substanța predecesorilor lor, pentru că trupurile omenești devin o pulbere ce se răspîndește în aer și pe pămînt. Astfel, ele sînt asimilate și devin „legume". Așa se face că nu există nici un om care să nu fi înghițit o bucățică din primii noștri părinți: „Iată de ce s-a zis că sîntem cu toții antropofagi. Nimic nu este mai rezonabil după o bătălie: nu numai că ne ucidem frații, însă după doi sau trei ani îi vom mînca, după ce aceștia vor fi prins rădăcini pe cîmpul de bătălie."

Articolul *Resurecție* din *Enciclopedia Yverdon* este, conform autorului său, „refăcut" în raport cu cel din *Enciclopedie*. De fapt este mai mult decît atît. Ironic și inventiv în versiunea originală, acum el propagă un scepticism aproape absolut cu privire la realitatea resurecției. Corpurile se descompun și materia lor e antrenată în alte corpuri, circulă în animale, în vegetale etc., care se nasc în variația continuă din natură. Unele părți din corp pot fi mîncate și digerate de o fiară feroce, altele pot ajunge într-o plantă, planta păscută de o vacă, ce apoi e mîncată de un om, iar acest om poate fi mîncat de un antropofag. Cum să concepem atunci resurecția? E o dificultate aici, care dispare doar dacă vedem că substanțele circulă și că părțile din care un corp e făcut la 10 ani nu mai sînt aceleași cu cele din care el e făcut la 20. Părțile de azi se disipează și sînt înlocuite de altele. Cu toate aceste variații, omul rămîne același. Așa și o casă e aceeași după 200 de ani, deși n-a mai rămas nimic din părțile originare. Conștiința de sine, „această reminiscență, această memorie, acest sentiment intim", e suficientă pentru a constitui identitatea unei persoane. Puțin contează ce au devenit particulele originare după moarte, cu condiția ca sufletul să se conserve și să se recunoască pe sine ca aceeași persoană. Însă

sufletul nu este oare el atașat unui germene imperceptibil pentru ochii noștri și indestructibil, care nu așteaptă decît o nouă matrice pentru a începe să trăiască din nou? Această supoziție nu e contradictorie, însă e foarte improbabilă, susține *Enciclopedia Yverdon*. La nivelul realității substanțiale a resurecției, autorii sînt sceptici declarați: „Cu privire la întrebarea «Cum se petrece resurecția?», un modest *Nu știu*" ar fi singurul răspuns acceptabil. Fără îndoială că puterea creatoare poate să dea viață din nou materiei, însă noi nu știm cum o va face. Poate că germenii tuturor oamenilor morți în mare vor găsi acolo o matrice convenabilă unei noi nașteri. Poate că un nou Adam va deveni sursă a mai multor generații succesive sau poate că un act de voință al divinității va face să apară, în viață, toți oamenii care au existat. Cît despre forma în care vom învia, „egală ignoranță în această privință".

Scrisoarea către marchizul de La Farre, a lui Fontenelle, nu vehiculează îndoieli, ci doar certitudini. Ea este o denunțare satirică a consecințelor ideii resurecției. La Farre era un libertin din mediul de la Palais-Royal care l-a întrebat într-o zi pe Fontenelle ce crede despre învierea corpurilor. În replica sa, acesta recapitulează unele din dificultățile resurecției. Scripturile ne promit că trupurile vor învia, însă acest lucru nu este evident dacă acceptăm că Dumnezeu a creat o dată pentru totdeauna întreaga materie din univers. Materialele din care corpul nostru este compus au fost folosite și pentru corpurile înaintașilor noștri și vor fi folosite mai apoi și pentru formarea corpurilor celor ce vor veni după noi.

Tezele lui Fontenelle se bazează pe un materialism radical, pentru care masa de substanță este încadrată în limite cantitative stricte. Teoria sa ține de un principiu al economiei materiei care face imediat vizibilă circulația particulelor prin succesiunea de corpuri individuale. Cantitatea de materie creată de Dumnezeu nu scade, nu crește, „neantul nu are nici un drept asupra sa". Ea este divizată în „elemente", a căror mișcare și combinare formează diferiți indivizi: „joncțiunea acestor elemente formează un corp"[248]. Ele se distrug și se de-

termină unele pe altele în fiecare clipă, fără ca substratul lor material să fie afectat de ceea ce percepția „vulgară și ignorantă" numește creație și distrugere.

Pe acest fundal metafizic, Dumnezeu se confruntă cu o problemă veritabilă, arată *Scrisoarea*, pentru că nu este evident cum ar putea el să facă în așa fel încît nenumărați oameni care au împărțit aceleași particule de materie să fie contemporani. Toți aceștia au avut un corp pentru că au împrumutat fragmente din alte corpuri și nu există nici o sursă de particule noi de unde o eventuală lipsă ar putea fi suplinită.

Din fericire, există un „expedient", arată amuzat Fontenelle. Dacă vom învia într-o zi, atunci lucrurile care ne sînt necesare în această viață vor deveni atunci inutile, pentru simplul motiv că trupurile noastre nu vor mai fi plasate în regimul necesității. Dacă nimic din ce este spațial nu va mai fi util omului și dacă corpurile resuscitate nu vor mai avea forma și funcțiile inițiale, atunci „ordinea și armonia universului vor fi răsturnate, totul va deveni o grămadă de materie, o masă informă, un haos și o confuzie, așa cum era în prima zi a Creației".

Într-o atare situație, Dumnezeu poate să-și manifeste din nou puterile creatoare. Din această materie plastică, el va putea da formă la infinit de mulți oameni spirituali. Iar dacă într-adevăr se pune problema refacerii corpurilor materiale, pentru a acomoda lipsa materiei, Dumnezeu ar putea face oameni mai mici. Din materia cuiva precum La Farre, care se îngrășase peste măsură, s-ar putea plăsmui patru alți oameni mai mititei. Canibalismul aici este unul universal și involuntar. În teoria ironică a resurecției avansată de filozoful libertin, corpurile se canibalizează unele pe altele în fluxul mișcării fizice, iar pe fundalul acestei dinamici anonime tentativa de a descrie locul geometric al unui suflet care să-l definească pe individ este destinată eșecului.

Inamicul lui Dumnezeu

Pentru că pe Pămînt ar fi mai riscant de imaginat așa ceva, Luna lui Cyrano de Bergerac este locul unde domneș-

te o ideologie fundamental anticreștină. Locuitorii Lunii au idei cu privire la imortalitatea sufletului (o dogmă falsă, după ei), iar unul din ei se lansează într-un atac sistematic care are ca țintă teoria resurecției[249]. Să presupunem că mîncați un mahomedan, îi spune omul din Lună vizitatorului său pămîntean, și îl convertiți în substanță proprie. Digerat, mahomedanul se transformă parte în carne, parte în sînge și parte în spermă. „Îmbrățișînd" o femeie, sămînța „[fiind] extrasă în întregime din cadavrul mahomedan, veți arunca în lume un mic creștin". Textul lui Cyrano pare să sugereze că „micul creștin" este un avorton, amestecînd astfel în discuție o altă temă disputată de teologi, aceea cu privire la soarta copiilor ori a fetușilor morți și nebotezați. Ce se va întîmpla însă la Judecata de Apoi: mahomedanul va primi corpul său înapoi? Dacă da, atunci înseamnă că „micul creștin" rămîne fără corp, pentru că el nu este, „în totalitatea sa, decît o parte a mahomedanului". Dacă nu, atunci mahomedanul rămîne fără ce este al său. Dar dacă Dumnezeu va plăsmui materie pentru a suplini lipsa? Omul din Lună este evident la curent cu subtilitățile teologiei pămîntenilor. În acest caz, arată el, apare o altă „dificultate", anume că mahomedanul damnat este resuscitat cu un corp nou, grație lui Dumnezeu, în locul celui pe care creștinul i l-a „furat". Corpul însă este legat de suflet, ele împreună formează „un singur subiect", iar cadoul lui Dumnezeu înseamnă în acest caz că un alt corp decît acela al mahomedanului este pedepsit în infern. Deci un nou „subiect", altul decît mahomedanul original, va fi damnat, pentru că nu mai este vorba de același „individ", iar pedeapsa meritată de un corp se va abate asupra aceluia „care nu și-a împrumutat organele sale pentru comiterea nici unei crime". Astfel, Dumnezeu condamnă pe altcineva decît pe cel care a meritat infernul. „Iar ceea ce ar fi și mai ridicol este că acest corp ar fi meritat infernul și paradisul în același timp, pentru că, în măsura în care aparține mahomedanului, trebuie damnat, iar ca creștin, el trebuie mîntuit. Astfel se face că Dumnezeu nu l-ar putea așeza în Paradis pentru că ar fi nedrept să recompenseze cu glorie damnarea pe care ar fi meritat-o

ca mahomedan, și nici nu l-ar putea azvîrli în Infern, pentru că ar fi injust să recompenseze cu moartea eternă beatitudinea pe care ar fi meritat-o ca creștin. Prin urmare, dacă Dumnezeu vrea să fie echitabil, trebuie [în același timp] să îl damneze și să îl salveze etern pe acest om." După această pledoarie, vizitatorului de pe Pămînt i se pare că a vorbit „Anticristul". În aceste pasaje, scopul canibalului este nu numai să îi încurce pe teologi, ci și să îl stupefieze pe Dumnezeu.



Fig. 35. Infernul, ilustrație medievală

O dată cu libertinismul și radicalismul filozofic al Luminilor, canibalul devine, din dificultate incarnată, vehiculul unei critici a religiei creștine. El poate să joace acest rol pentru că este deja asociat cu necredința cea mai scandaloasă. Transgresor al legii naturale, enunțată de voința lui Dumnezeu, el este în esența sa un rebel împotriva Divinității. Dușman neîmpăcat al Cerului, el închipuie o răsturnare monstruoasă a principiilor creștinismului. În Evul

Mediu, el personifică extremitățile necredinței și ereziei. Însă scriitorii moderni deturnează acest potențial către o critică a fanatismului religios. Mai întîi, ei apelează la figura antropofagului pentru a înfățișa cruzimile războaielor religioase. Într-un pamflet din 1646, *Săgeata împotriva tuturor tiranilor și tiraniei*, „nivelatorul" Richard Overton califică intențiile clerului drept „lupești, canibale și inumane". În *A Modest Enquiry into the Mystery of Iniquity* (1664), Henry More arată că „felurile ticăloșiei sînt infinite. S-ar zice că nu e nimic mai detestabil decît cruzimile canibalilor care se hrănesc cu carne de om. Dar cît de puțin pare aceasta cînd aflăm că aderenții acestei puteri anticreștine [Spania] au jucat fotbal cu creierii oamenilor și au pus pe masa lor carnea femeilor prăjită ca pe momițe, femei pe care întîi le-au violat și apoi le-au tăiat sînii împreună cu o bucată dintr-o parte pe care decența nu ne permite să o numim"[250].

Radicalii Luminilor recicleză în beneficiul necredinței o altă dificultate a religiei creștine, și aceasta asociată cu antropofagia. Este vorba de implicațiile canibale ale dogmei transsubstanțierii. Dacă pîinea și vinul sfințite sînt într-adevăr trupul lui Cristos, nu rezultă de aici că creștinii sînt canibali? Aceasta este o implicație cunoscută și discutată în teologia medievală și pe care filozofii secolului al XVIII-lea vor fi interesați să o promoveze în contextul unei argumentații subversive[251].

În *Relatarea comică și adevărată a religiei canibalilor moderni* (1734) a lui Radicati, un călător a cărui navă este capturată de pirați ajunge prizonier într-o țară numită Taurasia, unde asupra lui se fac presiuni ca să se convertească la o religie ciudată. Aceasta presupune o ceremonie implicînd haine albe și mersul la „moschee", unde este întrebat lucruri pe care nu le înțelege și la care altcineva răspunde în locul lui. I se toarnă apă în cap, act prin care el devine „păgîn", prin intermediul, se pare, al unei „calități oculte" a lichidului respectiv.

După convertire, el descoperă un secret înfricoșător al religiei taurasiene. A doua incarnare a divinității locale ia forma unui „biscuit", despre care adoratorii săi cred că este

făcut din carnea și sîngele adevărate ale zeului umanizat. Pentru că mănîncă mereu mari cantități din acest gen de biscuiți, taurasienii au devenit „cei mai experți măcelari de carne de om din întreaga lume". Creștinii sînt astfel niște „canibali moderni". După ce examinează „Coranul" lor, neofitul ajunge la concluzia că religia a fost coruptă de preoții vicioși. Dezgustat, el se convertește la deism, în maniera unui bun filozof al Luminilor.

În *Relatare*, canibalul își va asuma o mască pe care o va purta în multe dintre aparițiile sale ulterioare, aceea a satirei. Canibalul ca personaj care concentrează privirile amuzate ale publicului este una din moștenirile durabile ale radicalilor epocii Luminilor. Radicati expune o versiune grotescă a teoriei circulației particulelor prin corpul antropofagului. Datorită digestiei, constată el, s-au răspîndit în lume, prin „orificiul prin care Natura se descarcă de ceea ce este de prisos, nenumărate mici particule din această zeitate presupus incoruptibilă". Cu timpul, aceste particule se amestecă cu altele și, pe fondul „duratei eterne a Naturii", se combină cu nenumărate alte corpuri. În final, toate particulele din lume vor fi astfel „deificate". O asemenea religie absurdă este rezultatul corupției introduse de preoți, conchide Radicati[252].

Umor scatologic și la Kames, în *Schițe despre istoria omului*. Preoții fac trafic cu excrementele lui Dalai Lama, pe care credincioșii și le atîrnă la gît în niște cutiuțe, ca pe relicve. Din acestea va fi mereu destul cum de altfel sînt destule resturi din crucea lui Cristos sau din laptele Mariei, observă filozoful scoțian, pentru că preoții, „din caritate, vor furniza ei înșiși o cotă-parte, decît să îi lase pe bieții credincioși să plece cu banii din lipsă de marfă"[253].

Ideea că misterele religiei creștine includ canibalismul revine la Hume, în *Istoria naturală a religiei*. Un turc captiv în Europa și care a fost convertit la creștinism este întrebat de preot, a doua zi după botez și împărtășanie, cîți zei are noua sa religie, iar turcul răspunde: „Nici unul... Mi-ai spus tot timpul că e doar unul, iar ieri l-am mîncat."[254]

De la dificultățile clasice ale resurecției și transsubstanțierii, criticii creștinismului trec la critica religiei în general și a creștinismului în special. Boyer d'Argens atacă, în *Scrisori evreiești* (1742), instituția călugăriei. Majoritatea capilor de familie din Paris, arată el, se poartă la fel de barbar față de fetele lor ca și acele popoare din Peru ce păstrează femeile capturate în război, le hrănesc bine și le fac copii, pe care apoi îi mănîncă. La rîndul lor francezii, o dată ce au trei sau patru fete, o mărită pe cea mai mare, iar pe celelalte le hărăzesc de la naștere să fie trimise într-un fel de închisoare (la mînăstire, evident) unde îndură mii de chinuri[255].

Într-un text publicat anonim în 1770, d'Holbach face rechizitoriul religiei în general. Fondatorii religiilor au imaginat zei teribili, cărora au început să le aducă sacrificii. Sîngele omenesc a început să curgă pe altar și cele mai dureroase, mai revoltătoare și mai barbare sacrificii au fost folosite pentru a fi mai agreabile acestor zei antropofagi. Popoarele au ajuns să smulgă copii de la sînul mamelor pentru a-i da drept hrană Dumnezeului lor. Sacrificiile din Biblie ne arată, crede d'Holbach, că zeul creștinilor este cel puțin la fel de crud și de inamic al regnului uman precum zeii grecilor, fenicienilor sau mexicanilor[256]. D'Holbach va relua această teză și în *Sistemul naturii* (1781). Teologia este o adevărată sursă a relelor de pe pămînt. Sacrificiile au ajuns să reclame oameni, pentru că o divinitate infinită nu se poate reconcilia decît printr-o victimă infinită[257].

Într-un roman epistolar, *Scrisorile lui Amabed* (1769), Voltaire recurge și el la comparația dintre creștinism și canibalism. Acțiunea se petrece în Goa, iar scrisorile sînt trimise de un cuplu indian care este arestat de Inchiziție sub acuzația de apostazie. Inchizitorii sînt numiți „antropofagi", iar religia lor „religie de bandiți". În *Dicționarul filozofic* (articolul *Ateism*) Voltaire arată că sînt mai curînd fanaticii religioși aceia care sînt primejdioși pentru societate. Hobbes, „care era considerat drept ateu", a dus o viață liniștită în vreme ce exaltarea religioasă a inundat de sînge Anglia, Scoția și Irlanda. „Spinoza era nu doar ateu, ci chiar a propovăduit ateismul; însă nu el a fost acela care... i-a sfîșiat în bucăți

pe cei doi frați De Witt mîncîndu-i la frigare." În *Istoria indienilor americani*, James Adair reflectează asupra cruzimii femeilor indiene care îi torturează înfiorător pe prizonierii de război. Acesta este rezultatul educației și obiceiurilor, arată el. Așa se întîmplă și în Europa, spre exemplu la Lisabona, unde doamne din înalta societate se duc să se amuze atunci cînd martirii credinței sînt duși să fie arși pe rug[258]. În *Robinson Crusoe*, englezul află de la Vineri că pe insula acestuia există preoți. De unde concluzia: „există preoțime chiar și între cei mai ignoranți păgîni din lume, iar politica de a plăsmui o religie secretă, pentru a asigura venerația poporului pentru cler, nu este proprie numai romanilor [catolicilor], ci poate tuturor religiilor din lume, chiar și la cei mai animalici și mai barbari dintre sălbatici"[259].

Pornind de la o descriere grafică a diferitelor genuri de canibalism, *Enciclopedia Yverdon* (articolul *Carne*) arată că originea acestor acte aberante este „delirul", un termen extrem de versatil. De aici provin obiceiuri jenante, cum ar fi acela de „a-și zdrobi nasul, a găuri urechile sau buzele, a lungi lobul urechii, a tăia bucăți din degete, a scoate un testicul, a comprima corpul, a face incizii, a înfige ace în fese, a se epila, a-și scoate dinții [lista continuă în același stil pe un sfert de pagină] ... a damna, a arde, a se mînca unii pe alții și a scrie tratate de morală despre bunăvoință și caritate".

Adversarii filozofilor întorc complimentul. În *Catehism filozofic* (1749), abatele Flexier de Réval compară noua filozofie a impietății cu o „pudră corosivă" care „roade în carne vie, găurind osul și ajungînd pînă la măduvă". Jacob-Nicolas Moreau, într-un articol din *Mercure de France* publicat în 1757 despre „Cacouacs" („cei răi" în limba greacă), îi atacă pe filozofi: „A fost descoperită recent, pe la paralela 48 din emisfera nordică, o națiune de sălbatici, mai feroce și mai redutabilă decît au fost vreodată caraibii."[260]

Spectrul antropofagiei este invocat de filozofi și în critica anumitor obiceiuri religioase. În *Cercetările filozofice asupra americanilor*, de Pauw perorează împotriva circumciziei și infibulației. Evreii moderni „circumcid într-o manieră foarte dezgustătoare și care ar fi ea singură în stare

să inspire oroare pentru absurditățile lor religioase". Un „mohel", care are privilegiul de a nu își tăia niciodată unghiile „și care este respectat infinit din cauza acestei diformități", taie prepuțul copilului, care țipă în acest timp „ca și cum ar fi omorît". După aceasta, „circumcisorul face cîteva grimase, aplică limba pe părțile genitale ale neofitului, își bagă aceste părți în gură și începe să sugă din toate puterile sale", pentru a extrage sîngele. Uneori scuipă, alteori însă el înghite prepuțul copilului, „așa cum fac circumcisorii din insula Madagascar"[261].

Excesele sălbaticilor și ale antropofagilor sînt o oglindă în care Iluminismul descoperă excesele credinței religioase. Prin intermediul acestor comparații, creștinismul oficial este reconstruit de radicalii Luminilor ca un fel de artefact incompatibil cu progresul civilizației. Dualitatea creștinism–canibalism face vizibilă o dimensiune istorică ce devine suspectă moral.

Un subiect demn de o academie

Într-o notă la *Aline și Valcour*, Sade arată despre originea antropofagiei că este o chestiune „imposibil de rezolvat"[262]. Este sigur însă, continuă el, că „acest obicei a fost general pe planeta noastră și este la fel de vechi ca lumea", însă cauza care a făcut ca o bucată de om să ajungă pe masa altuia este „absolut de nedefinit". Pentru Sade, imposibilitatea de a regăsi prima cauză este un handicap propriu științei istoriei. Altfel, analiza filozofică este perfect capabilă să regăsească, printr-un fel de regresiune imaginară, motivele care au „legitimat această cutumă". Aici, demersul său este similar celui al lui Rousseau, care în *Discurs despre originea inegalității* arată că este imposibil să stabilim care a fost originea istorică a inegalității, însă putem stabili în ordine filozofică ce anume a făcut-o pe aceasta permanentă. Nu ar fi un subiect nedemn pentru o academie, conchide Sade, de a propune o competiție cu un premiu „pentru acela care ar dezvălui incontestabila origine a acestei cutume".

Chiar și fără premiul lui Sade, filozofii au încercat să descopere originea obiceiurilor canibale. Astfel, ei au declan-

șat o polemică ce nu este limitată la problema antropofagiei. Întrebarea cu privire la originea canibalismului înțeles ca instituție culturală se transformă, printr-un fel de răsturnare, într-una despre originea instituțiilor sociale. Aceasta se întîmplă pentru că antropofagia este considerată de filozofii dreptului natural ca o instituție care își are originea la începuturile societății. A face lumină asupra surselor sale clarifică astfel chestiunea originii primelor forme de asociere.

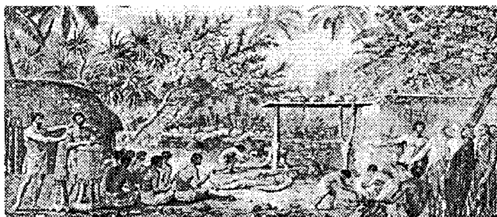


Fig. 36. Căpitanul Cook observînd un sacrificiu uman, desen de John Webber (1777)

Teoria după care riturile își au originea în acte de canibalism a fost frecvent vehiculată în secolul al XVIII-lea. În secțiunea numită *Despre antropofagi* a *Cercetărilor filozofice despre americani*, de Pauw, despre care Sade susține că a scris cel mai mult despre problema originii antropofagiei fără însă a o rezolva, arată că „unii filozofi au crezut că obiceiul de a sacrifica victimele omenești derivă la origine [*primitivement*] de la antropofagie"[263]. El acceptă că toate națiunile au sacrificat odată oameni, însă nu mai este posibil să dovedim că toate popoarele au fost antropofage, pentru că această stare barbară s-a petrecut înaintea timpurilor atestate istoric. Pluche arată că „această inumanitate [canibalismul], produsă de orgoliu și mînie, pare să fi fost universală înainte de potop"[264]. Sacrificiile omenești, scrie Virey, își au originea în antropofagie, care la rîndul său este produsă de pasiunea violentă a răzbunării mai curînd decît de foame-te. Barbaria este inseparabilă de antropofagie și aproape toa-

te popoarele au fost odată canibale[265]. Vico*, în *Știința nouă*, compară riturile sacrificiale din timpurile barbare cu sacrificiile antropofage din America[266].

Chestiunea originii ritualului este importantă pentru filozofii Luminilor în măsura în care ea este un element al teoriei despre originea societății în general. Am văzut că în dreptul natural existența și natura societății sînt clarificate plecînd de la o stare preasociativă, chiar sălbatică. Dar societatea nu este pur și simplu faptul de a fi împreună al unui număr de oameni. Important, pentru filozofi și juriști, e ceea ce anume îi leagă pe acești oameni, ceea ce îi ține laolaltă, suplimentul semnificativ care face ca suma prezenței lor să nu fie una doar numerică. Un exemplu este suficient. Disertațiile speculative despre originea limbajului care sînt populare în secolul al XVIII-lea (Rousseau și Monboddo au produs două din cele mai cunoscute asemenea lucrări) sînt de fapt studii despre originea și natura societății în general. Limbajul este necesar comunicării, care are un sens numai în măsura în care oamenii alcătuiesc un grup, ceea ce înseamnă că pentru a descoperi originea limbajului este necesar să descoperim care a fost izvorul și scopul societății. Și invers: numai în măsura în care înțelegem cum și de ce s-a format societatea putem lămuri la ce anume a folosit limbajul și ce forme a luat acesta în societatea primitivă.

Discuția despre originea ritualului este explicabilă, în parte, tot printr-o asemenea necesitate de sistem. Cîtă vreme religia și cultul religios sînt socotite condiții necesare ale existenței societății, lămurirea originii lor devine o parte a discursului despre natura corpului social. La rîndul său, acesta face lumină asupra originilor religiei în general și a cultului în special. Antropofagia nu apare întîmplător în această ecuație. Dacă omul stării de natură a fost un canibal, atunci primul său cult religios a fost unul sîngeros și idolatru. Această inferență apare și mai probabilă dacă ne amintim

---

* Giambattista Vico (1668–1744). Filozof italian, profesor la universitatea din Napoli. Lucrarea sa *Știința nouă* (1725) este o interpretare originală și influentă a obiceiurilor și mitologiei popoarelor.

că în discuțiile despre starea de natură acțiunile omului natural sînt imputate pasiunilor sale, de pildă pasiunii fricii. Formarea religiei este explicată, de la Hobbes la Hume, ca o geneză a superstiției din sentimentul de teroare al omului primitiv.

Dar autorii secolului al XVIII-lea au și unele motive mai particulare pentru a explora ideea originii canibale a cultului. Într-o perioadă în care discursul despre originea instituțiilor este parte a narațiunilor oficiale de legitimare, ideea că toate popoarele au trecut printr-o stare atît de puțin nobilă și că primul lor cult a fost unul antropofag are un cert potențial subversiv. Dacă ea este adevărată, atunci înseamnă că omul natural nu a fost inocent și că istoria originilor popoarelor civilizate trebuie privită cu o oarecare circumspecție.

Între manifestările religiei care atrag atenția filozofilor, sacrificiul are o semnificație aparte. În istoria culturii creștine, repulsia față de anumite tipuri de sacrificiu are o greutate considerabilă. Filozofii preiau această temă și pun sub semnul întrebării cauzele și justificarea sacrificiilor religioase. În articolul *Antropofagi* din *Dicționarul filozofic*, Voltaire arată că fanatismul religios este capabil să ducă la antropofagie și sacrificii, după cum se vede din cărțile sacre ale evreilor, unde Moise le spune evreilor că dacă nu respectă ceremoniile atunci mamele vor ajunge să-și mănînce copiii. În timpul lui Iezechel este probabil că evreii consumau carne de om, după cum se vede din profețiile acestuia, unde se arată că ei vor mînca nu numai caii inamicilor lor, ci și călăreții. „Acesta este un lucru pozitiv", comentează Voltaire. „De fapt, de ce evreii nu ar fi fost antropofagi? Ar fi singurul lucru care lipsea poporului lui Dumnezeu pentru a fi cel mai abominabil de pe pămînt."

Ipoteza originii canibale a riturilor este de origine antică. Ea este formulată în cartea a II-a a lucrării lui Porfir, *Despre abstinență*, care tratează despre sacrificiile animale și ca atare nu privește direct subiectul nostru. Discutînd însă despre sacrificiile omenești, Porfir atinge problema canibalismului. Scopul său este justificarea vegetarianismului, iar

unul din argumentele sale este că sacrificarea animalelor, chiar și atunci cînd este necesară, nu trebuie să ne ducă la concluzia că trebuie să mîncăm carnea victimelor. Pentru a demonstra acest lucru, el face o paralelă cu jertfele omenești. După ce expune o istorie a sacrificiilor umane, despre care afirmă că unele ar fi perpetuate și în prezent, Porfir arată că acestea nu autorizează consumul cărnii de om. Pe baza acestui exemplu special, el trece la enunțarea unei concluzii generale, anume că din necesitatea sacrificării animalelor nu rezultă obligația de a le consuma carnea. Despre unele dintre sacrificiile animale, Porfir susține că la început ele ar fi fost sacrificii omenești. Cu timpul, victima omenească ar fi fost înlocuită de una animală. Concluzia filozofului neo-platonist este categorică: din acest exemplu noi vedem nu doar că nu avem obligația să mîncăm carnea animalului sacrificat, ci și că sîntem sub o interdicție de a o face, așa cum în sacrificiul omenesc originar ar fi existat, desigur, interdicția de a consuma carnea celui jertfit.

În secolul al XVIII-lea, această teorie reapare pe fondul preocupării față de efectele superstițiilor. Articolul abatelui Edme Mallet despre *Antropofagi* din *Enciclopedie* avansează ideea că antropofagia este la originea ritualurilor care presupun victime omenești. El prezintă o teorie a istoriei culturale a omenirii în care antropofagia nu este „cîtuși de puțin viciul unui ținut sau al unei națiuni, ci acela al unui secol. Înainte ca oamenii să fie îmblînziți prin nașterea artelor și civilizați prin impunerea legilor, se pare că majoritatea popoarelor se hrăneau cu carne de om. Se spune că Orfeu a fost primul care i-a convins pe oameni de inumanitatea acestui obicei și a reușit să-l abolească".

Cea mai influentă teorie despre antropofagie, originea ritualului și a societății, este aceea a lui Sigmund Freud. În *Totem și tabu* (1913) el pleacă de la ideea după care între procesele mentale ale nevroticilor și ale sălbaticilor ar exista niște legături. În ce îi privește pe aceștia din urmă, Freud pare să creadă că antropofagia este o îndeletnicire naturală, dovadă remarca sa despre aborigenii australieni, „cei mai înapoiați și mai mizerabili dintre sălbatici... acești bieți ca-

nibali goi". Fenomenul care îl intrigă în cea mai mare măsură pe Freud este similaritatea dintre adorarea *tabu*-ului și nevroza obsesională. Sălbaticii și nevroticii obsesionali, precizează el, întrețin aceeași relație în raport cu unele nume. Freud este aici în căutarea unei explicații la un fenomen ciudat, anume prohibiția incestului. Este tocmai acest caracter comun, mai precis universal, al prohibiției incestului, acela care este problematic. Sălbaticii, care altminteri duc o viață lipsită de multe din restricțiile omului civilizat, respectă și ei prohibiția incestului, ceea ce ne arată că această interdicție nu este impusă de civilizație. Ipoteza lui Freud este că avem de-a face aici cu o cauză universală, mai precis cu una care acționează la un nivel inconștient.

Pentru a degaja această cauză și pentru a-i înțelege efectele, Freud face apel la un gen de stare de natură, mai precis la ceea ce el numește „hoarda primordială a lui Darwin", tribul adunat în jurul totemului, o entitate determinantă în ceea ce privește identitatea societății primitive. Freud menționează o teorie a lui Garcilasso de la Vega după care totemul își are originea în nevoia clanurilor de a se distinge prin nume. Analiza din *Totem și tabu* își propune să explice în ce condiții a apărut această distincție de nume susținută de alegerea totemului și ce rol are ea. Hoarda primitivă, așa cum o înțelege Freud, seamănă foarte mult cu familia patriarhală a filozofilor politici clasici. Ea este un grup hobbesian restrîns, în care un bărbat își exercită o dominație arbitrară asupra cîtorva femei și copii: „acolo se găsește un tată violent și gelos, care ține pentru el toate femelele și care își gonește fiii pe măsură ce aceștia cresc"[267].

Dacă ar fi rămas în acest stadiu, familia primitivă ar fi dispărut pe fondul animalității. Însă Freud introduce o discontinuitate majoră în istoria formelor naturale de guvernare, un contract social pe care îl încheie între ei fiii marginalizați și izolați ai tiranului primitiv: „Într-o zi, frații care au fost izgoniți s-au întors reuniți, l-au ucis și l-au mîncat pe tatăl lor și astfel au pus capăt hoardei patriarhale." Canibalismul apare aici ca moment culminant al unui pact ce

scoate omenirea din stadiul animalității. Pentru Freud, antropofagia este un complement necesar al răzbunării arhaice: „Pentru acești canibali sălbatici, este de la sine înțeles că ei nu s-au mulțumit să-și ucidă victima, ci au devorat-o. Tatăl primordial și violent a fost modelul temut pentru fiecare dintre frați. În actul de a-l devora, ei și-au desăvîrșit identificarea cu el, iar fiecare dintre ei a căpătat o porțiune din puterea sa. Masa totemică, probabil cel mai vechi festival al omenirii, ar fi doar o repetiție și o comemorare a acestei crime memorabile, care a fost începutul atîtor lucruri — al organizării sociale, al restricțiilor morale și al religiei."

După uciderea tatălui, frații ucigași ar fi cuprinși de remușcări, motiv pentru care ei ar fi încercat să inverseze simbolic sensul evenimentelor, interzicînd uciderea totemului, care este un substitut al mortului. Religia totemică, adică ansamblul de credințe ce dau o identitate grupurilor primitive de oameni, își are originea în „sentimentul filial de vinovăție, ca o încercare de a atenua acest sentiment și pentru a-l îmbuna pe tată printr-o supunere ulterioară. Toate celelalte religii trebuie văzute ca încercări de a rezolva aceeași problemă". Frații ar fi încercat să se dezică de fructele crimei lor, renunțînd la drepturile pe care le-au dobîndit asupra femeilor hoardei (care acum ar fi fost „eliberate"), de unde și prohibiția incestului. Prin urmare, prohibiția incestului are la origine un gen de calcul politic. Frații ar fi fost uniți împotriva tatălui pentru că doreau femeile acestuia, însă o dată tatăl eliminat și femeile dobîndite, aceeași dorință îi dezbină. Alternativa renunțării la femei este o stare de natură hobbesiană, susținută de pasiune și de un gen de egalitate naturală, din care se iese numai printr-un transfer al unor drepturi primitive: „Noua organizație [a tribului după asasinarea patriarhului] s-ar fi destrămat într-o luptă a tuturor împotriva tuturor, pentru că nici unul nu ar fi avut o asemenea putere covîrșitoare, încît să fie capabil să-și asume cu succes poziția tatălui. Frații nu au avut de ales, dacă doreau să trăiască împreună... decît să instituie legea împotriva incestului... În acest fel, ei au salvat organizația care i-a făcut puternici și care s-ar putea să fi fost

bazată pe sentimente și acte homosexuale, care își au probabil originea în lunga perioadă de expulzare din hoardă."[268]

Familia primordială condusă de un despot-patriarh, starea de anarhie naturală, ideea contractului de întemeiere a societății și a transferului de drepturi naturale, originea riturilor într-un sacrificiu sîngeros acompaniat de antropofagie, hoarda de primitivi canibali și sodomiți: toate aceste elemente sînt parte a unor scenarii îndelung exersate de filozofia și antropologia clasice și care apoi nu au rămas fără ecou în antropologia științifică a secolului al XIX-lea. Privită din această perspectivă, teoria despre totemism este o resuscitare remarcabil de ortodoxă a personajelor teatrului dreptului naturii, lucru deloc surprinzător, pentru că lecturile filozofice au fost un element formativ important în cariera lui Freud.

Schema din *Totem și tabu* nu este totuși o simplă reiterație a unor argumente clasice. În vreme ce canibalul este recuperat în beneficiul unei reconstrucții a istoriei societății și a instituțiilor sociale fundamentale, el este totodată și alienat. Ceea ce distinge canibalul lui Freud de acela al antropologiei clasice este faptul că el e un personaj abisal, actor al unei psihologii a inconștientului. Creație a naturii și sursă a societății, antropofagul freudian este un tiran eminamente privat, a cărui tragedie primitivă este consumată și al cărui reziduu este inconștient. Freud îl închide astfel pe canibal într-un exotism și un primitivism fundamental. Canibalul autorilor clasici își celebrează festinul în extazul victoriei ori zdrobit de imperiul necesității. Canibalul lui Freud este strivit de propriile pulsiuni, iar în această implozie el se repoziționează ca sursă a istoriei conștiinței sociale.

Dieta imposibilă

Cît de potrivită este carnea de om pentru a fi consumată? Aceasta nu este o întrebare cu implicații doar gastronomice. În cazul în care carnea omenească se dovedește un aliment hrănitor și sănătos, antropofagia nu poate fi respinsă pe baza unei fiziologii speculative ori experimentale. Mai grav: dacă omul poate prospera după ce consumă om, atunci se întrevede posibilitatea integrării antropofagiei într-un circuit al substanței nutritive sancționat de legea naturii. Iată de ce filozofii sînt interesați să stabilească în ce măsură carnea omenească este un aliment compatibil cu constituția omului.

Dificultatea redutabilă ridicată de această chestiune în aparență simplu de decis este următoarea: dacă în forma sa ea este susceptibilă de o confirmare experimentală, în realitate ea face parte dintre experiențele interzise, imposibil de organizat, din considerații morale. Cel mai celebru dintre acestea este cel al copiilor crescuți în izolare pentru a stabili natura primului limbaj pe care aceștia îl folosesc.

Obstacolele epistemologice și barierele morale au făcut problema dietei antropofage dificil de rezolvat. Virey arată că nu știm dacă unii autori au dreptate cînd afirmă că pentru canibali carnea de om este mai gustoasă decît aceea de animal, dar că acest lucru nu este probabil. El nu furnizează nici o dovadă, ci doar susține că „acesta este un subiect înfiorător asupra căruia s-a insistat prea mult”[269]. Predecesorii lui Virey însă par să-l fi găsit inepuizabil.

Impresia inițială a fost aceea că unele cărnuri neobișnuite printre care și carnea de om sînt alimente nenaturale și de aceea ele produc disconfort, greață sau chiar boli. Mar-

co Polo spune că un popor care consumă carne crudă este greoi și stupid, pînă la impotență. În *Eseuri* Montaigne afirmă că în Indii oamenii sînt obișnuiți cu alte alimente, într-atîta încît pentru unele popoare de acolo „cărnurile noastre sînt mortale și veninoase"[270]. În secolul al XVIII-lea, aceste relatări sînt diseminate, între alții, de Adam Smith, care susține, în prelegerile de jurisprudență ținute la Glasgow în 1763, că mîncatul de carne crudă le produce sălbaticilor indigestie, melancolie și ipohondrie[271]. Din cartea lui Labat despre Etiopia Occidentală aflăm că barbarii de acolo își obișnuiesc copiii să mănînce carne omenească. Ei cred că cea mai bună carne este aceea a femeilor. Să nu ne mirăm că acești nenorociți sînt infectați de lepră și de sifilis. Ei mănîncă corpuri infectate, beau un sînge corupt[272]. Virey crede că cei din zonele meridionale nu pot digera bine carnea, spre deosebire de nordici, care o mănîncă uneori crudă. De aceea, ei o mănîncă semiputrezită, pentru a o asimila mai repede. Negrii o mănîncă putrezită, ceea ce îi îmbolnăvește de maladii cutanate[273]. Din articolul *Carne* din *Enciclopedia Yverdon* aflăm că în America se găsesc antropofagi, însă majoritatea nu mănîncă carne de om și nu beau sînge decît din necesitate sau bravadă. Unii vomită aceste alimente care îi incomodează foarte mult.

Alți savanți care au studiat mai îndeaproape această problemă ajung la concluzii diametral opuse. În *Cercetări filozofice asupra americanilor*, de Pauw respinge ideea că mîncatul cărnii de om este dăunător. Unii autori, ne informează el, au susținut că sarea din carnea și din sîngele de om îi predispune pe antropofagi la anumite boli cum ar fi „virusul venerian". Această teorie, despre antropofagie ca producătoare de boli venerice, ar fi fost avansată de un medic italian, Fioravanti. El ar fi făcut experiențe cu cîini pe care i-ar fi hrănit timp de două luni cu carnea altor cîini; bietele dobitoace ar fi contactat o maladie care nu ar fi fost diferită de „răul venerian". Bacon a pretins și el că negustorii de provizii au vîndut carne de om pusă la sare trupelor franceze care asediau orașul Napoli, în 1494, locul unde a fost detectat sifilisul pentru prima oară în Europa.

Împotriva acestor teorii, de Pauw ridică o serie de obiecții influențate de spiritul empirismului. Bacon ar fi trebuit să vadă că în insula Dominica, unde nu trăiesc antropofagi, există mai multe maladii veneriene ca în oricare altă parte, „ceea ce ruinează absolut această ipoteză", pentru că în acest caz focarul maladiei ar fi trebuit sa fie în Caraibe și nu în Antile. Cît despre experimentele cu cîini, acestea ar fi fost repetate de Astruc[274]. După ce a hrănit șase luni un cîine cu carnea altor cîini, acela ar fi constatat că animalul nu are nimic, „nici dezgust, nici pierderea părului" și nici unul din simptomele descrise de italian. Este posibil, speculează de Pauw, să existe „o diferență sensibilă" între cele două experiențe: Fioravanti ar fi folosit cărnuri „fetide și putrefiate" în vreme ce Astruc ar fi recurs la cărnuri „sîngerînde și sănătoase". Experiența medicului francez dovedește, conchide de Pauw, că animalele care se devorează unele pe altele nu au nimic[275].

Fragmentele corpului omenesc au fost multă vreme și un ingredient al unei farmacopei de inspirație magică. Teoriile despre virtuțile curative ale sîngelui circulă pînă în plină epocă industrială. În abatoarele din Chicago erau aduse femei pentru a fi servite cu un pahar de sînge proaspăt de vită, un leac reputat contra anemiei. Sîngele omenesc era considerat eficace împotriva convulsiilor. Pulberea de craniu de om avea efect împotriva acceselor de nebunie, iar grăsimea spînzuraților este folosită ca ingredient în diferite unguente. În zonele protestante din Germania sîngele condamnaților decapitați pe eșafod era vîndut, fiind uneori băut la fața locului de epileptici și de alți nenorociți, un obicei atestat ultima oară la Marburg în 1865. În 1843, lîngă Hanovra, cîțiva epileptici s-au adunat în jurul eșafodului cu căni, fiind însă îndepărtați de un medic, pe motiv că sîngele nu are nici un efect asupra bolii lor. Un oficial al tribunalului local s-a înduioșat de bolnavi și le-a adus un certificat de la doi profesori de la Universitatea din Göttingen care atesta că băutul sîngelui ar putea avea un efect psihologic binefăcător[276]. Miloșii profesori sînt însă excepția. În secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, avîntul farmaciei și reforma

pedepselor penale vor elimina asemenea remedii extreme. Tot în această perioadă intră în declin și credințele despre vampiri. Lucrarea lui Dom Augustin Calmet*, *Tratat asupra aparițiilor și asupra vampirilor* (1751) arată că oamenii văd vampiri datorită unui proces chimic, o influență a efluviilor care se ridică din pămîntul din cimitire, ce este îmbibat de sîngele morților și de spiritele lor volatile. Acești vapori excită imaginația oamenilor prea creduli[277]. Eliminat dintre personajele științei naturale, vampirul va popula de acum înainte doar imaginația literară.

Știința modernă este aceea care pecetluiește soarta discuției despre calitățile nefaste ale cărnii de om. În secolul al XIX-lea, teoria germenilor patogeni are un efect dublu: pe măsură ce identifică noi surse de contaminare, ea elimină de la orizontul explicației sursele tradiționale ale maladiilor: contagiunea prin efluvii, vapori și alte particule misterioase, cărora le substituie ipoteza infecției. Decimarea populațiilor de primitivi ca și sănătatea lor lamentabilă vor fi explicate de acum înainte ca efecte ale mizeriei. Murdăria și dezgustul au fost întotdeauna parte a sentimentelor trezite de prezența sălbaticilor. Du Tertre descrie o băutură a indienilor care este făcută din saliva și din ingredientele mestecate de niște bătrîne „a căror gură pute ca o latrină"[278]. Însă prezența murdăriei iese în evidență mai ales în secolul al XIX-lea, pe fondul trezirii conștiinței igienice a omului occidental. Malthus face un catalog al murdăriei națiunilor sălbatice în *Eseu despre principiul populației* (ediția din 1803). În Țara de Foc locuitorii sînt acoperiți de mizerie și viermi, pe coasta de nord-vest a Americii un explorator a găsit o casă în care dormeau, mîncau și locuiau 800 de persoane; în acele locuri oamenii sînt așa de murdari încît mănîncă viermii care îi acoperă, iar putoarea sălașurilor lor o întrece pe aceea a vizuinilor de animale; la unele triburi din Siberia „rămășițele putrede ale peștilor și excrementele copiilor nu sînt niciodată curățate". Mizeria alimentelor, observă Malthus, îi îmbolnăvește pe sălbaticii care consumă

* Dom Augustin Calmet (1672–1757). Teolog francez.

„carne putredă“ și respiră „inhalații putrede“. Datorită infecțiilor, în America regiuni întregi au fost transformate într-un deșert presărat cu „cranii, membre, coaste și coloane vertebrale ori alte vestigii ale corpului omenesc“.

Teoria despre consecințele mizeriei, care înlocuiește disputa privitoare la intoxicațiile produse de carnea de om, semnalează o mutație epistemologică. În vreme ce discuția despre carnea de om era parte a unei medicine speculative care, la rîndul său, ținea de știința legilor naturii, noțiunea de mizerie este un element al științei sociale. În secolele al XVIII-lea și al XIX-lea mizeria generează un univers de percepții pe care se clădesc noile științe ale economiei politice și sociologiei, precum și noile ideologii ale luptei de clasă și ale revoluției sociale. Pe fondul acestora, antropofagul dispare în beneficiul mizerabilului, un personaj care este descoperit în toate tipurile de societate și de aceea poate fi subiect al unei științe universale a inegalității și lipsei. Pentru aceasta, chestiunea dietei aberante va apărea ca o problemă socială și nu ca o cheie în care poate fi descifrată natura omenească.

Apologia vegetarianismului

În *Despre consumul de carne*, Plutarh povestește că Diogene s-a aventurat să mănînce o caracatiță crudă, pentru a scăpa de inconvenientul de a mînca mîncare gătită. „Acest filozof — arată Plutarh dezgustat — și-a riscat viața luptîndu-se cu o caracatiță vie pentru a ne brutaliza nouă viețile.“ A mînca sau a fi mîncat: acestea sînt limitele unui interval de posibilitate care i-a interesat în cel mai înalt grad pe filozofi. În legătură cu dieta cu carne, ei identifică două întrebări majore: una de drept (dacă omul are vreun drept asupra cărnii ființelor cu care se hrănește) și una de fapt (dacă omul este destinat prin natura sa consumului de carne). Prima conduce la o analiză a dreptului natural care comandă asupra regimului alimentar, iar cea de-a doua la o fiziologie speculativă. Antropofagia vine să complice socotelile ambelor științe.

Primii reprezentanți importanți ai vegetarianismului filozofic au fost pitagoreicii. Despre aceștia ne relatează Porfir, în *Viața lui Pitagora.* Unul din motivele pentru care secta pitagoreicilor se abține atît de la carne cît și de la linte pare să fi fost teama de conotațiile antropofage. Pitagora ar fi susținut că la începutul universului, pe cînd domnea dezordinea, germenii care erau răspîndiți și semănați pe pămînt putrezeau împreună, rezultînd o creștere comună a animalelor și plantelor. Din aceeași putreziciune s-au format și oamenii și lintea. Dovezile sale ar fi irefutabile, pentru pitagoreici cel puțin. Desfaceți un bob de linte, expuneți-o un timp la căldură și reveniți după un timp. Veți simți mirosul de sămînță umană. Cînd aceasta înflorește, puneți-o într-un ghiveci și reveniți după nouăzeci de zile; veți vedea fie un cap de copil bine format, fie un sex femeiesc.

Marea pledoarie a lui Porfir în favoarea vegetarianismului se găsește în *Despre abstinență*, unde sînt discutate ideile în favoarea consumului de carne propuse de stoici și de epicurieni. Aceștia ar fi arătat că dacă filozofia pitagoreicilor referitoare la transmigrația sufletelor de la om la animal ar fi adevărată, acesta ar fi un argument nu împotriva, ci în favoarea uciderii animalelor. Astfel, noi am elibera mai repede sufletul din închisoarea trupului animal. Pe de altă parte, precauțiile pe care Pitagora le-ar fi luat pentru a-i salva pe oameni de la antropofagie sînt prostii. Ideea că este același lucru ca omul să-și mănînce semenii sau să se îndoape cu carne de porc ori de vită mai degrabă incită la antropofagie. Iar dacă nu există antropofagie în epoca respectivă, de ce a mai fost nevoie de un asemenea precept?[279] Porfir respinge aceste rațiuni ale consumului de carne, cu argumente care sînt aplicabile, însă nu specifice, și în cazul consumului de carne de om: animalele sînt parte la *logos*, iar dacă scopul nostru este să îi semănăm lui Dumnezeu atunci noi trebuie să păstrăm o inocență față de toate ființele.

Eseul lui Plutarh, din care Rousseau va extrage o porțiune considerabilă pentru a o insera în *Emile*, demonstrează că omul nu este carnivor de la natură și că motivele obișnuite avansate în favoarea consumului de carne sînt doar

niște pretexte. Astfel, noi nu mîncăm carne nici din necesitate și nici pentru a ne apăra, caz în care ar trebui, afirmă Plutarh, să mîncăm lei și tigri, nu animale domestice. Cît de costisitoare este masa aceea, întreabă el, pentru care o creatură și-a pierdut viața? Să judecăm care filozofi sînt mai potriviți să ne educe ca oameni: „cei care ne îndeamnă să ne mîncăm copiii, prietenii, tații și soțiile după moartea lor, ori Pitagora și Empedocle?"[280]

Creștinismul aduce cu sine o justificare religioasă și o popularitate crescîndă a restricțiilor consumului de carne, care însă nu elimină argumentele etice și utilitare ale filozofilor. Una din cele mai comune teorii este aceea cu privire la caracterul crud al măcelarilor și vînătorilor. Vînătoarea produce caractere crude, afirmă utopienii lui Morus, pentru că generează „plăceri brutale". Măcelarii sînt recrutați în *Utopia* doar din rîndurile sclavilor. Cetățenii trebuie ținuți departe de această ocupație pentru că „măcelărind animale învățăm să măcelărim oameni"[281]. Pentru Monboddo, schimbarea felului de viață al omului, de la fructivor la carnivor, a produs „o mare schimbare în caracterul său". Ca vegetarian, omul era timid și fugea la apropierea oricărei fiare. Ca vînător, el a devenit feroce și îndrăzneț, „plăcîndu-i sîngele și cruzimea". Rezultatul acestui proces a fost antropofagia: „Războiul s-a succedat, apoi, în mod natural, vînătorii, iar consecința războiului a fost că învingătorul l-a mîncat pe învins... pentru că între asemenea oameni războiul este o manieră de a vîna."[282]

O versiune extremă a vegetarianismului apare într-o utopie franceză, O *nouă călătorie în ținuturile australe, de Jacques Sadeur* (1676), a lui Gabriel de Foigny. În această carte, niște ciudate ființe hermafrodite din Australia țin discursuri în care prezintă doctrine fundamental opuse ideilor europene. În chestiuni teoretice cum ar fi libertatea naturală ori sinuciderea, locuitorii pămîntului austral au opinii suspect de radicale. În unele pasaje este propus un vegetarianism absolut. Australienii urăsc într-atîta animalele, încît încearcă să le elimine complet. Ei „fac în fiecare zi lucruri de neconceput pentru a le extermina", pînă la a distruge insule

întregi ori a nivela „munți înalți de o leghe", locuri unde dobitoacele și-ar putea găsi adăpostul. Nici peștii nu sînt mai populari între australieni. Ei nu mănîncă deloc carne și nu înțeleg deloc de ce europenii fac asta. Motivele vegetarianismului lor sînt expuse sub forma unei liste cu cinci puncte: 1. carnea e o hrană prea crudă pentru umanitate; 2. „carnea animalelor fiind apropiată de aceea a oamenilor, cei care pot să o mănînce vor mînca fără dificultate și carnea acestora din urmă"; 3. digestia cărnii e periculoasă; 4. devenim asemănători brutelor a căror carne o mîncăm; 5. animalele sînt o specie josnică[283]. Probabil nu cea mai sistematică expunere de motive, însă concluziile, cel puțin, sînt clare.

Cea mai importantă discuție despre dietă, din perspectiva filozofiei politice, a fost aceea referitoare la posibilitatea ca omul natural să fi fost vegetarian. Pentru că în teoriile dreptului natural omul stării de natură trăiește sub dictatul legii naturale, este important de clarificat dacă această lege îi prescrie sau îi interzice cruzimea față de alte ființe și, nu în ultimul rînd, față de alți oameni. Vegetarian, acest om nu mai apare ca un transgresor primejdios al dreptului natural ori ca o ființă greu de conciliat cu prezența unei societăți.

Aceasta este o posibilitate întrevăzută încă din Antichitate. Diodorus Siculus speculează că primii oameni s-ar fi hrănit cu fructe și rădăcini[284]. Filozofii moderni sesizează potențialul acestei teorii și o integrează în speculațiile despre omul natural. În *Primul tratat asupra guvernării*, Locke arată că Adam era vegetarian. Abia lui Noe i s-a acordat de către Dumnezeu permisiunea să folosească animalele pentru hrană. Această permisiune este văzută însă de Locke ca limitată; alternativa ar fi fost să recunoască un drept acordat de Dumnezeu primilor patriarhi de a folosi creaturile vii după plac. Acesta ar fi inacceptabil, pentru că ar implica ideea unei puteri de dispoziție absolută asupra unor viețăți și ne-ar cultiva înclinații crude: „Sir Robert [Filmer] ar fi trebuit să ducă puterea monarhică [așa cum o concepe el] un pas mai departe și să ne demonstreze că prinții pot să își mănînce supușii, de vreme ce Dumnezeu a dat lui Noe și moștenitorilor săi puterea de a mînca orice lucru care mișcă."[285]

Chestiunea consumului de carne în starea de natură are o importanță centrală la Rousseau. El încearcă să stabilească, în *Discurs despre originea inegalității*, că omul natural este o creatură bună și liniștită, care e departe de a trăi într-un univers hobbesian. Dacă pasiunea pentru carne și absența normelor l-ar face antropofag, atunci acest om ar fi o ființă natural rea, pe care un superior politic are tot dreptul să îl domine. Cum Rousseau dorește să dovedească exact contrariul, anume că omul este de la natură bun și că ordinea politică este o uzurpare, el trebuie să confrunte, evident, chestiunea dietei primitive. Soluția sa este radicală: omul natural este vegetarian. Desigur, obiecția principală ar fi că există numeroase popoare sălbatice care sînt carnivore și chiar canibale. Exemplul clasic este acela al caraibilor. Această dificultate este evitată de Rousseau pe baza unui apel extrem de parțial la autoritatea literaturii de călătorie. Într-o notă la *Discurs* el pretinde că observațiile anatomice ne arată că specia umană este „fructivoră" și nu carnivoră. Acest lucru are un efect pacificator. Prada este singurul motiv de luptă între animalele carnivore, scrie Rousseau într-un pasaj influențat probabil de *Istoria naturală* a lui Buffon; animalele care nu consumă carne se bucură de o pace continuă. Pentru Rousseau, vegetarianismul omului natural ne arată că viața era ușoară în starea de natură și că existau puține motive ca omul să iasă din această stare, idee preluată apoi de Mercier, în *Omul sălbatic* (1784), unde acesta prezintă o imagine idilică a indienilor fericiți. Mesele lor primitive sînt modeste și nu includ decît „ierburi gustoase, fructe de cocotier, rădăcini suculente și uneori ceva vînat".

În *Eseu despre originea limbilor*, Rousseau aduce altă dovadă că omul naturii a fost vegetarian. Nu e posibil să consumăm carne crudă, crede el; chiar și sălbaticii o prăjesc la foc. Or, focul presupune deja o grupare socială. El pune pe fugă animalele, însă adună în jurul său un grup omenesc organizat și nu pe solitarul stării de natură[286].

În *Emile* găsim o nouă disertație despre alimentație. Deși subiectul lucrării este educația omului civilizat, chestiunea alimentației în starea de natură este decisivă, pentru că

Rousseau crede că copilul a cărui educație ideală o planifică trebuie să fie, cel puțin în anumite privințe, asemenea omului natural. Nu există un medic mai bun decît propriul apetit, susține el. În starea primitivă alimentele cele mai agreabile erau cele mai sănătoase, iar primul aliment pe care natura ni-l oferă este laptele, care după Rousseau este o substanță de natură vegetală și nu animală. Această teorie nu este unică în epocă; ea este inspirată de eseul despre alimente al lui John Arbuthnot. După laptele vegetal, primele alimente pe care le consumă omul natural sînt „fructele, legumele, cîteva cărnuri fripte, fără garnituri și fără sare: acestea erau festinurile primilor oameni". Aceste gusturi trebuie să fie păstrate copilului pe cît de mult e posibil[287]. Că gustul pentru carne nu este înnăscut este dovedit, crede Rousseau, de „indiferența" copiilor pentru carne. Aceștia preferă, se știe, „hrana vegetală, precum lactatele, patiseria, fructele... Este important să nu denaturăm acest gust primitiv și să nu îi obișnuim pe copii [să fie] carnasieri"[288]. Această alimentație este bună pentru „caracter". De ce însă un copil îndopat cu lapte și plăcinte ar ajunge un cetățean mai bun? Rousseau propagă o teză pe care probabil a întîlnit-o în *Omul mașină* al lui La Mettrie, conform căreia mîncătorii de carne au o doză de ferocitate. După *Emile*, marii mîncători de carne sînt în general cruzi și cu alți oameni. „Aceasta este o observație valabilă pentru toate locurile și timpurile: barbaria englezilor e cunoscută... sălbaticii sînt cruzi... această cruzime vine de la alimentele lor. Ei merg la război precum la vînătoare și îi tratează pe oameni ca pe urși... marii scelerați se obișnuiesc cu crima bînd sînge." O altă sursă ar putea fi *Eseurile* lui Montaigne, de unde aflăm că copiii au o înclinație către cruzime împotriva animalelor pe care adulții din păcate nu o reprimă. „Aici sînt adevăratele semințe și rădăcini ale cruzimii, ale tiraniei, ale trădării."[289]

Speculînd asupra constituției omului, Monboddo crede că deși dinții par să îl situeze între erbivore și carnivore, omul trebuie să fi fost fructivor de la natură. O dovadă ar fi relatarea lui Bougainville despre insulele Falklands, unde toate animalele s-au apropiat de el și de tovarășii săi. Dacă omul ar fi în mod natural un animal de pradă, speculează

filozoful scoțian, atunci instinctul animalelor le-ar fi dictat acestora să îl evite. Rezultă de aici că în „starea originară" omul trebuie să fi fost vegetarian, devenind prădător doar prin obișnuință [*aquired habit*][290].

O dată cu sfîrșitul secolului al XVIII-lea implicația antropofagiei nu se mai numără printre argumentele în favoarea vegetarianismului, care începe să fie susținut mai ales pe baza constatării că ființele ucise pentru carne au o sensibilitate similară, cel puțin în datele sale fiziologice, cu aceea a omului. Pentru Bentham, capacitatea animalelor de a resimți durerea este cea care le conferă privilegii similare oamenilor și le exclude de drept din circuitul alimentar. Această schimbare de accent se petrece pe fundalul unei evoluții a sensibilităților alimentare. Toleranța la cruzime, care era un ingredient important al bucătăriei omului modern, începe să scadă. Chinurile cărnii devin brusc vizibile pe masa cotidiană. Addison și Steele marchează această schimbare de registru emoțional atunci cînd relatează în *The Tatler* despre o masă la care este servit un purcel pe care gazda îl declară delicios pentru că a fost biciuit pînă ce a murit. „Trebuie să mărturisesc, l-am ascultat cu oroare și n-am putut să mănînc un animal care a avut parte de o asemenea moarte tragică."[291]

Faptul că Helvétius și-a dat sufletul după ce a înfulecat un clapon, la masa lui Frederic cel Mare, ne sugerează că nu toți filozofii Luminilor au fost favorabili vegetarianismului. Unii chiar au afirmat că dieta fără carne este un lucru nesănătos, o „mortificare" propusă de adversarii lor, fanaticii religioși. Brissot de Warville crede că în natură fiecare creatură are dreptul să o mănînce pe alta dacă îi este foame, iar cei care cred altceva nu sînt decît niște exaltați. Ceea ce însă marginalizează argumentele privind vegetarianismul natural este mai puțin preferința gastronomică a filozofilor cît realizarea faptului că pofta pentru carne de om este o pasiune profundă.

Formarea perspectivei estetice

Primele texte care menționează gustul special al cărnii de om ca o rațiune a antropofagiei sînt medievale. Marco

Polo amintește un regat în care locuitorii sînt pasionați după carnea de om, pe care o „mănîncă cu cea mai mare plăcere". Spre deosebire de alte popoare cu obiceiuri alimentare ciudate, care par să ajungă la carnea de om în virtutea unei concepții confuze cu privire la bucate, aceștia par foarte selectivi. Ei refuză să mănînce carnea celor care au murit de vreo boală. În scurtă vreme va apărea o teorie a gustului care explică apucăturile canibale ale unor popoare. Lery arată că indienii din Brazilia nu consumă carne de om doar din răzbunare sau de foame, ci și „pentru gust". După ei, carnea de om e incredibil de bună. Ei mănîncă tot, inclusiv urechile, cu excepția creierului, de care nu se ating. Unii sălbatici mănîncă copiii prizonierelor. Indienii oferă carne de om aliaților lor europeni, iar dacă aceștia refuză să mănînce, îi cred prea puțin loiali. Unii din europeni au fost convinși și ei de calitățile cărnii de om, pentru că Lery menționează pe cîțiva oameni din Normandia care au dus o viață de „ateiști" între femeile indiene și se laudă că au ucis și au mîncat prizonieri[292].

Cartea lui Poincy despre insulele caraibilor aduce noi detalii. Există antropofagi care sînt ahtiați după carnea de om. Cei din Florida cred că aceasta e foarte fină și că talpa piciorului este cea mai delicioasă. Această bucată e servită de obicei șefului. Unii sălbatici din Noua Spanie își mănîncă chiar și compatrioții. În Java unii iubesc atît de tare acest abominabil festin încît își ucid părinții și aruncă bucățile de carne de la unul la altul, ca pe mingi. În Brazilia trăiesc cei mai răi, aceia care își mănîncă copiii și deschid chiar pîntecele femeilor. Tînjesc atît de mult după carnea speciei lor, încît uneori ies să vîneze oameni așa cum s-ar duce să vîneze animale[293].

Dacă antropofagia este o chestiune de gust, rezultă necesitatea unei clasificări a calității cărnurilor. Canibalul devine astfel un gen de arbitru al gustului bizar. Scopul acestor disertații despre calitățile gastronomice ale diferitelor varietăți de oameni este adesea unul politic. De Poincy crede că războinicii caraibi au gustat mai multe neamuri, și cred că francezii sînt cei mai „delicați", iar spaniolii se

digeră cel mai greu, diagnostic confirmat și de Du Tertre, care adaugă că niște caraibi au mîncat odată dintr-un misionar și au murit. De atunci au renunțat să mai mănînce creștini; îi ucid și îi lasă acolo. Și fiarele au gusturi selective atunci cînd este vorba de carnea de om. Crocodilii din America nu atacă niciodată oameni albi decît dacă aceștia sînt însoțiți de negri[294]. Monboddo crede că unele animale, precum hipopotamul, care au gustat carne de om ajung să o prefere oricărui alt fel de carne[295].



Fig. 37. Albert Eckhout, „Femeie indiană" (1641)

O propunere modestă a lui Swift* dă glas ideii după care carnea de copil ar fi atît de delicioasă încît ar putea fi servită la „ocazii vesele, în special la nunți și botezuri". Între avantajele instituționalizării antropofagiei s-ar număra și

---

* Jonathan Swift (1667–1745). Scriitor anglo-irlandez, cunoscut pentru romanul său satiric *Călătoriile lui Gulliver* (1726). *O propunere modestă*, pamfletul în care sugerează consumarea copiilor irlandezi, a fost compus după ce s-a retras în Irlanda.

progresul artei culinare: un copil de un an, pus la frigare, ar fi o „figură considerabilă" la masa unui primar, incomparabil mai bun la gust decît carnea de porc. În articolul *Antropofagi* din *Dicționarul filozofic*, Voltaire ilustrează excesele fanatismului prin exemplul femeii care ținea o prăvălie la Dublin unde vindea „excelente lumînări făcute din grăsime de englez". Confruntată cu o plîngere a unui client nemulțumit de ultima sa cumpărătură, femeia se disculpă: „Din păcate, luna asta ne-au lipsit englezii!"

Teoria gustului este dezvoltată și în *Enciclopedia Yverdon*, în articolul *Carne*. În America de Nord sălbaticii găsesc carnea francezilor și englezilor proastă, fiind prea sărată, în vreme ce indienii din Paraguay au încercat să mănînce un misionar tocmai pentru că acesta ar fi european cu carne sărată. Aceste pasaje nu sînt credibile, susține enciclopedistul, care nu se îndoiește că indienii doreau să mănînce un iezuit, dar e probabil că aveau motive mai serioase și mai grave decît cele la care se referă Charlevoix și Muratori. Scopul acestor clarificări este condamnarea expansionismului european. Irochezilor le place gîtul, caraibilor le place carnea de pe picioare. Ei nu mănîncă copii și femei, în vreme ce cîinii de luptă ai spaniolilor mîncau copiii indieni ce le erau aruncați. E trist că istoria acestei planete nenorocite a fost „răvășită de asemenea întîmplări". Dacă posteritatea nu ne va semăna, va crede că această lume a fost locuită de demoni.

Gustul excentric pentru carnea de om marchează diferența dintre civilizație și primitivism. De aceea civilizarea sălbaticilor este uneori prezentată ca o educație a obiceiurilor culinare. Defoe, în *Robinson Crusoe*, vehiculează și el teoria adicției la carnea de om. Prima reacție a lui Robinson în fața rămășițelor unui ospăț canibal a fost una de oroare și repulsie „față de această degenerare a naturii omenești despre care auzisem atît de frecvent, însă pe care nu o văzusem niciodată îndeaproape"; el vomită cu o „violență ieșită din comun". După ce descoperă că Vineri tînjea încă după carne omenească și „avea încă natură de canibal", el născocește un plan pentru a-l „îndepărta... de la acest mod

oribil de a se hrăni și de la plăcerile unui stomac canibal". Surprinzător, Vineri este atît de încîntat de bucătăria englezească încît renunță bucuros la carnea de om[296].

Termenii relației dintre gusturile omului civilizat și cele ale sălbaticului sînt răsturnați în eseul lui Robert Boyle, *Despre mîncatul scoicilor* (1665). Unul din avantajele călătoriilor este că ne împiedică să credem că obiceiurile altora sînt mai rele ca ale noastre doar pentru că sînt foarte diferite. Noi imputăm indienilor barbari că mănîncă carne crudă. Însă de ce acest obicei e mai rău decît cel de a mînca pește crud, cum facem noi cînd mîncăm scoici? Iar felul nostru de a mînca pare chiar mai barbar decît al lor, observă Boyle, pentru că ei măcar ucid animalele înainte să le mănînce, în timp ce noi le devorăm de vii și le ucidem nu cu dinții sau cu mîinile, ci cu stomacul, unde încep să fie digerate înainte să moară. „Printre cei mai sălbatici barbari noi îi așezăm pe canibali [*cannabals*]... care ucid oameni pentru a-i mînca, [și] nu putem să detestăm prea mult cruzimea lor inumană. Însă a-i considera barbari numai pentru că se hrănesc cu carnea și cu sîngele omului înseamnă să uităm că laptele mamelor, cu care ne hrănim copiii de țîță, este, potrivit opiniei învățaților, nimic altceva decît sînge albit [*blanched blood*] și că mumia [*mummy*] este unul din leacurile prescrise regulat de medicii noștri pentru căzături și vînătăi. Iar dacă noi pretextăm că nu folosim mumia pentru hrană, ci ca medicament, indienii pot cu ușurință răspunde că prin metodele noastre de a folosi carnea omului, noi ne alegem adesea cu boli și durere, în vreme ce prin ale lor ei își mențin sănătatea și vigoarea. În fine, călătorii menționează, ca fiind cel mai înalt grad de abrutizare, pe soldanienii de la Capul Bunei Speranțe, care mănîncă toată vaca, inclusiv măruntaiele amestecate cu bălegar. Însă Boyle știe pe unii din compatrioții săi, inclusiv doamne, care pentru a se feri de gută beau propria urină ori pe altele „care iau spermanțet, deși numele latin (*sperma ceti*) arată clar ce fel de excreție de balenă este aceasta". Sub numele de *album graecum*, se dă rahat de cîine împotriva gîlcilor, iar în Olanda se amestecă bălegar de oaie în brînză, ca să îi dea culoa-

re și aromă. Cu ce e mai bine că noi mîncăm scoica întreagă, „cu mațe, excremente și toate celelalte", nu numai ca medicament, ci ca delicatesă, iar doamnele fac sos pentru homari din acea materie verde care este excrementul lor? Noi rîdem de obiceiurile altora doar pentru că nu am fost crescuți așa.

Teoria despre gust semnalează una din cele mai importante transformări în discuția despre canibalism. În cadrele sale, consumul de carne de om este explicat nu ca produs al necesității ori al pasiunilor primare, ci ca o chestiune de educație, de obișnuință, de preferință, în ultimă instanță o chestiune de gust. Astfel, ea se conectează la ceea ce a fost, în secolul al XVIII-lea, marea ascensiune a „esteticii". Acest termen desemnează inițial știința percepțiilor senzoriale ale omului și abia apoi a ajuns să fie înțeles ca studiu al plăcerilor umane mai elevate. Adevărul dezvăluit de estetică este unul cu valabilitate limitată, o certitudine care se naște la suprafața de contact a individului cu lumea sa înconjurătoare. Considerațiile despre „gust", un concept care desemnează o capacitate de alegere relativ independentă de criterii exterioare și bazată pe senzații imediate, sînt astfel inseparabile de o atenție nouă față de circumstanțele specifice ale subiectului. Înlocuirea explicațiilor filozofiei naturale cu acelea extrase din domeniul teoriei senzațiilor subiectului a făcut ca antropofagia să poată fi reinterpretată din perspectiva categoriilor esteticii.

În bucătăria infernală a antropofagului, filozofii nu vor mai descoperi de acum înainte decît capriciile subiectivismului. O întreagă știință a naturii umane și a corpului politic este înlocuită o dată cu descoperirea gusturilor extreme. Această mișcare este cea care face posibilă irupția teoriilor relativismului moral.

Sursele relativismului moral

Teoria după care moravurile și noțiunile despre bine sînt relative a fost cunoscută dintotdeauna de filozofi. Una din primele mențiuni ale canibalismului ca exemplu al acestei relativități se găsește într-o scriere a unui filozof chinez din

secolul V î.Cr., Mo Tzu. În vechime exista un trib numit K'ai-shu, unde întîiul născut era dezmembrat și devorat îndată după naștere, pentru a purta noroc fraților săi mai tineri. Cînd soțul murea, soția sa era abandonată într-un loc pustiu. „Acestea erau privite de oficiali ca fiind reglementări ale guvernului, iar oamenii [simpli] le considerau normale... Erau acestea lucruri bune și drepte? Nu, însă ele erau socotite ca atare, datorită obișnuinței care produce aprobarea."[297] Cel mai cunoscut pasaj din Antichitate care tratează relativitatea obiceiurilor se găsește în *Istoriile* lui Herodot: relatarea comparării ritualurilor funerare la greci și la indieni. Darius a chemat la el niște greci și i-a întrebat ce ar trebui să le dea ca să-și mănînce părinții morți. Aceștia răspund că pentru nimic în lume nu ar face așa ceva. După care Darius a chemat niște indieni, dintre „aceia care își mănîncă părinții morți", și i-a întrebat ce ar trebui să le dea pentru a-și arde părinții care au murit. Aceștia au strigat: „Nici să nu mai pomenești un asemenea lucru oribil!" Herodot sugerează că întîmplarea ne arată că acestea sînt chestiuni stabilite de datină și că Pindar ar avea dreptate atunci cînd susține că „obiceiul e regele tuturor" [298].

În epoca modernă, relativismul moral este optica dominantă prin care este privită cutuma canibală. Pentru o bună parte a filozofiei morale moderne, binele sau răul asociat unor obiceiuri nu sînt decît un efect de perspectivă. Întrebarea pe care eticianul relativist o pune nu este dacă un act este bun sau rău în sine, ci în ce măsură acesta este rezultatul unor norme acceptate într-o societate dată, un rezultat normal al educației. Această teorie este enunțată în contextul noilor filozofii senzualiste ale cunoașterii și educației din secolele XVII–XVIII. De la Locke și pînă la materialiștii francezi, filozofii se întrec să demonstreze că comportamentul omenesc decurge, în principiu, din suma influențelor empirice.

Această teorie despre puterile educației și experienței își găsește expresia, în literatura secolului al XVIII-lea, într-un gen literar care opune varietățile obiceiurilor naționale pentru a ilustra relativitatea ideilor morale și pentru a cri-

tica, în consecință, principiile morale și politice ale unei societăți date. De regulă, aceste scrieri sînt organizate fie ca dialoguri între un străin și un european, fie ca povestiri ori scrisori ai căror prezumtivi autori sînt străini care descriu stranietatea moravurilor continentalilor. Exemplul cel mai faimos al acestui gen de literatură sînt *Scrisorile persane* (1721) ale lui Montesquieu.

Interesul pentru relativitatea moravurilor și pentru critica moralității europene explică de ce filozofii Luminilor au fost atrași de figura exotică a canibalului ca ilustrație a puterii educației și influențelor mediului. În această perioadă, ideea că obiceiurile sălbaticilor sînt produsul educației pe care aceștia o primesc este un loc comun. Montesquieu arată, în *Eseu despre legile naturale*, că antropofagia este învățată și nu înnăscută. Abatele Pluche arată că anatomia stomacului dovedește că omul poate mînca orice este „hrănitor", spre deosebire de animale, care trebuie să se limiteze la un anume fel de hrană. Așa fiind, de ce n-ar deveni omul antropofag? Domeniul omului, recunoaște el, este universal, ca și puterea sa, „iar el nu degenerează în barbarie decît atunci cînd disprețuirea conștiinței sale îl transformă dintr-un om într-un monstru". Deci un fel de patologie a conștiinței îl împinge pe om către o hrană care de altfel nu îi este refuzată de constituția sa. Omul ajunge aici printr-un exces al rațiunii: „Această rațiune nu rătăcește decît atunci cînd ea vrea să meargă prima sau atunci cînd vrea să meargă singură [altfel spus, fără să se sprijine pe Revelație]. Așa se întîmplă că filozoful indian respectă sîngele unei muște, iar filozoful brazilian îl bea pe cel al aproapelui său." Pentru Pluche, „rațiunea" aceasta nu furnizează „prima regulă" în ce privește moravurile. Această forță plastică este mai curînd obișnuința, educația. „Dacă noi am fi fost crescuți printre canibalii din Terra-Ferma ori printre antropofagii din Brazilia, o îndelungată obișnuință și ideea accesorie a unei victorii complete ne-ar fi făcut să găsim o aparență de drept sau de plăcere care nu poate produce altor națiuni altceva decît cele mai teribile grețuri, o tresărire a inimii, a rațiunii și a întregii lor ființe."[299]

Nu întîmplător canibalul este unul din personajele principale ale acestui gen de analiză filozofică. Antropofag, ateu și poligam, indianul canibal este egal, prin definiție, cu chintesența crimelor împotriva naturii. O tradiție care în Europa creștină coboară, prin Toma și Augustin, pînă la sursele antice susține că omul, ca ființă rațională, are o cunoaștere naturală și înnăscută a normelor morale. Însă canibalul, mai mult decît oricare alt personaj, este demonstrația vie că credința în Dumnezeu sau respectul dreptului natural nu sînt idei prezente de la natură în spiritul oricărui om.

În secolul al XVII-lea, cel mai formidabil critic al teoriei ideilor înnăscute a fost John Locke. În cartea I din *Eseu despre intelectul omenesc*, el atacă principalele argumente folosite pentru a demonstra că există idei implantate de la natură în mintea omenească. De regulă, argumentele sale sînt citite ca fiind îndreptate împotriva unei epistemologii de inspirație carteziană, însă lista tezelor împotriva cărora el obiectează ne arată că el are în vedere mai ales argumentele dreptului natural referitoare la caracterul înnăscut al principiilor morale. Astfel, el discută argumentul consacrat cu privire la semnificația consimțămîntului universal. Chiar dacă acest consimțămînt ar exista, arată el, acest lucru nu dovedește nimic despre originea ideilor în cauză. Iar acest consimțămînt presupus de apărătorii ideilor înnăscute nici nu există, pentru că „nu există nici o idee asupra căreia omenirea să cadă de acord"[300]. Cazul „copiilor, idioților, sălbaticilor și analfabeților" este decisiv, pentru că aceștia sînt „cel mai puțin corupți de obiceiurile sau de opiniile altora". Între aceștia, „ce maxime generale pot fi găsite? Și ce fel de principii universale ale cunoașterii?" Dacă la nivelul cunoașterii speculative nu există idei universal admise, situația din sfera principiilor „practice" este încă și mai dramatică. Aici diversitatea obiceiurilor demonstrează limpede, crede Locke, că nu există nici un fel de idei înnăscute, un lucru evident pentru aceia care „cunosc fie și măcar puțin istoria omenirii și care au privit mai departe decît la fumul de pe casele lor"[301]. În capitolul III din cartea I a *Eseului* Locke enumeră o serie de obiceiuri atroce care ar arăta că omul nu are

de la natură nici o idee despre bine: neamuri care își abandonează copiii în gheara fiarelor sau care îi sacrifică dacă astrologul decide că s-au născut sub o zodie nefastă, care lasă bolnavii să piară ori care consideră că oamenii sfinți au dreptul să se destrăbăleze. Printre obiceiurile extreme amintite cu această ocazie descoperim antropofagia. Garcilasso de la Vega a descris cum caraibii își îngrașă și își mănîncă copiii sau prizonierii de război, iar Lery a arătat că acești sălbatici nu îl cunosc pe Dumnezeu, arată Locke.

Această teorie despre canibalism ca dovadă a falsității teoriei ideilor înnăscute apare înaintea *Eseului* lui Locke. Că nu există nici o regulă înnăscută a moralei este un lucru evident și pentru marchizul d'Argens, tot pe baza luării în considerare a indienilor. În *Filozofia bunului-simț sau reflecții filozofice asupra incertitudinii cunoștințelor omenești, pentru folosul cavalerilor și al sexului frumos* (1687), el îi amintește pe „caraibi" și pe „popoarele din Peru" care își îngrașă și își mănîncă copiii, ori pe druizii din Liban, care se căsătoresc cu propriile lor fiice[302]. Nu avem nici idei înnăscute despre Dumnezeu, dovadă popoarele de atei din insulele Mariane. Argens critică teoria ideilor înnăscute așa cum a fost formulată de Descartes în numele unui sistem inspirat de atomismul lui Gassendi, pentru care sufletul este material și eventual muritor.

Ideile înnăscute o dată eliminate, filozofia empiristă a Luminilor va reduce moralitatea la o sumă de opinii. Antropofagia va fi acum interpretată în aceeași optică. *Istoria aventurierilor flibustieri* conține o digresiune despre diferențele dintre obiceiurile caraibilor și cele ale europenilor. Ele au, fiecare, justificările lor, și „obiceiurile indienilor nu trebuie să ni se pară mai ciudate [decît ale noastre]"[303]. Franklin crede despre sălbaticii din America de Nord că „îi numim sălbatici pentru că opiniile lor diferă de ale noastre și pentru că noi considerăm moravurile noastre ca perfecte [*perfection de la politesse*]; ei au exact aceeași opinie despre ei"[304]. Dezbătînd cu sine problema canibalilor de pe insula sa și încercînd să descopere ce anume decretează Dumnezeu cu privire la acest „caz particular", Robinson realizează că din

punctul de vedere al sălbaticilor antropofagia nu este o crimă: „ei nu știu că este o ofensă... nu gîndesc că este o crimă mai mare să ucizi un captiv în război decît noi cînd ucidem un bou; nici să mănînce carne de om, precum mîncăm noi de berbec"[305]. Nici conștiința și nici rațiunea lor nu le dezvăluie sălbaticilor caracterul criminal al obiceiului lor. Aceasta nu înseamnă că pentru Robinson actul este scuzabil în natura sa, pentru că el contravine totuși legii divine. Acești oameni „nu sînt criminali în sensul în care îi condamnasem înainte în gîndurile mele, și nu mai mult decît sînt criminali acei creștini care își omoară prizonierii pe care i-au luat în luptă".

În secolul al XVIII-lea, pornind de la critica ideilor înnăscute formulată de Locke, filozofii formulează ceea ce este astăzi perspectiva dominantă în materie de atitudine morală: nu există universalii morale ori idei „practice" înnăscute, iar în cadrele lor proprii orice idee este susceptibilă de o justificare. Departe de a fi doar o dificultate pentru noua știință a eticii, antropofagul a fost în această perioadă chiar vehiculul progresului teoriei relativismului moral.

Originea acestei perspective tipic moderne asupra moravurilor este de găsit în speculațiile filozofilor clasici. Aceștia au formulat pentru prima oară exemplele pe care un filozof ca Locke le va relua în contextul criticii ideilor înnăscute. Cea mai completă teorie antică privitoare la caracterul relativ al prohibiției antropofagiei este cuprinsă în scrierile lui Sextus Empiricus*. Preocuparea inițială a scepticului nu privește lucrul în sine, ci forma judecății pe care o asociem lucrului în cauză. Cu privire la orice subiect se pot emite judecăți diferite, chiar diametral opuse. Metoda sa favorită este de a enumera aceste argumente opuse și de a arăta astfel că fiecare poziție teoretică are o contrapoziție

* Sextus Empiricus (cca sec. II). Filozof și medic grec, de la care s-a păstrat cea mai completă expunere a doctrinelor școlii sceptice, în *Adversus mathematicos* și *Schiță a scepticismului*. Ambele lucrări au fost tipărite în latină în a doua jumătate a secolului XVI și au avut un ecou considerabil.

care apare cu același grad de probabilitate ca plauzibilă. Posesiunea unui adevăr ferm este așadar nerecomandabilă, eventual imposibilă. Ceea ce scepticul speră să realizeze cu această tehnică este o eliberare de tirania opiniilor și dogmelor. Între două opțiuni la fel de probabile, el preferă să-și suspende judecata, în favoarea unei atitudini pe care sursele antice o numesc *ataraxia* și care s-ar putea traduce prin „liniște".

Problema pe care Sextus o tratează în cartea a XI-a din *Împotriva dogmatiștilor*, intitulată *Împotriva eticienilor*, este aceea a relevanței distincției teoretice dintre bine și rău. Definițiile binelui avansate de filozofi nu fac decît să demonstreze imposibilitatea cunoașterii acestuia prin mijlocirea definițiilor. Dacă natura binelui nu e cunoscută dinainte, atunci cum pot să fie cunoscute proprietățile acestui bine, întreabă Sextus?[306]

Dacă există ceva bun sau rău de la natură, raționează Sextus, atunci acest lucru trebuie să fie așa pentru toată lumea, dincolo de conflictul de opinii. S-ar petrece ceva similar cu ceea ce se întîmplă în cazul calităților unui lucru natural: focul e cald în general și nu cald pentru unii și rece pentru alții[307]. Însă Sextus este sigur că „nimic nu e bun sau rău într-un fel care să fie comun tuturor și deci nimic nu este prin natura sa bun sau rău"[308]. Demonstrația faptului că răul și binele nu au o natură a lor se sprijină pe scepticism, pe o analiză a experiențelor excepționale, a aberațiilor de la norma comună.

Unele din aceste exemple de aberații sînt acelea propuse de doctrinele stoice. Zenon justifică incestul, o practică asociată mai tîrziu cu triburile de canibali. Exemplele care ne interesează acum sînt cele privitoare la legitimarea antropofagiei la stoicii greci. Chrysippus, în *Despre ce se cuvine*, ar fi susținut cu privire la îngroparea părinților: „Cînd părinții cuiva mor, acela trebuie să folosească cea mai simplă metodă de înmormîntare, potrivit ideii că corpul nu înseamnă nimic pentru noi, precum unghiile sau părul [de care ne descotorosim] și fără ca să mai fie nevoie ca noi să-i mai acordăm atenție. Deci, în cazul în care carnea lor este

folositoare ca hrană, oamenii o vor folosi, precum propriile membre, cum se întîmplă cînd un picior este tăiat — este necesar atunci să îl folosim..." Tot Chrysippus ar fi afirmat, în *Despre dreptate*: „Dacă unul din membrele noastre care este folositor ca hrană e tăiat, nu îl îngropa și nu scăpa de el, ci mănîncă-l, pentru ca din părțile noastre o altă parte să ia ființă."[309]

Aceasta este pietatea stoicilor față de cei duși de pe această lume, comentează Sextus. Ei cred că „este drept să mănînce nu numai morți, ci și carne din carnea lor, dacă vreo parte a corpului lor se întîmplă să fie tăiată". Însă spre deosebire de textele moderne, unde canibalul este figura relativismului, în *Împotriva eticienilor* teoria antropofagiei este, dimpotrivă, un exemplu de doctrină dogmatică ce trebuie dizolvată în acidul criticii sceptice. Stoicii, arată el, recomandă aceste idei fie „presupunînd că tinerii le vor pune în practică, fie că nu le vor pune în practică". În cel de-al doilea caz, doctrina este „redundantă, de vreme ce practica sa este imposibilă". Situația ar fi asemănătoare cu statutul picturii într-un oraș unde toți ar fi orbi. Mai problematică este prima opțiune. Sextus arată că „este sigur că [stoicii] recomandă aceste lucruri nu în ideea că le vor pune în practică, pentru că legile o interzic, poate cu excepția cazului în care am vrea să trăim ca Laestrygonienii sau ca Ciclopii"[310]. Pasajul este foarte sumar, însă este probabil că Sextus se referă la legile naturii în general și nu la normele stabilite prin convenție. O comunitate în care oamenii se mănîncă unii pe alții este imposibilă. Dacă acesta este sensul pasajului atunci el conține una din cele mai timpurii apariții ale argumentului logic cu privire la imposibilitatea unei republici de canibali.

Scopul argumentației lui Sextus Empiricus este doar parțial înrudit cu acela al relativismului modern. Și scepticul antic și cel modern resping ideea unei naturi absolute a binelui și a răului, sau cel puțin teza că această natură poate fi cunoscută. Însă similaritățile se opresc aici. În vreme ce relativismul modern încearcă să justifice o morală nouă, de preferință libertină, Sextus neagă ideea folosului pentru via-

ță a întregii științe morale. Relativistul modern este adesea un critic social, în timp ce Sextus pare mai curînd înclinat să justifice respectarea obiceiurilor stabilite. În fine, și mai important, relativismul își propune să legitimeze varietatea opiniilor. Fiecare punct de vedere asupra moralei are o oarecare justificare. Scepticul antic reclamă o distanțare de opinie (și de știință) în general, în favoarea unei suspendări a judecății aducătoare de liniște: „nu este posibil ca cineva să trăiască fericit dacă concepe anumite lucruri ca bune sau rele [prin natura lor]"[311].

Căzute în uitare, teoriile scepticismului antic au revenit în actualitate o dată cu traducerea, în a doua jumătate a secolului al XV-lea, a scrierilor lui Sextus. O altă cale prin care argumentele filozofiei Antichității clasice despre relativitatea opiniilor au ajuns în cercurile intelectuale europene a fost redescoperirea stoicismului, în secolul al XVI-lea. În această perioadă, marele text al relativității moravurilor este acela al *Eseurilor* lui Montaigne. În capitolul XXIII (*Despre obicei și despre faptul că nu se poate schimba cu ușurință o lege stabilită*) din cartea I, el prezintă o listă de practici din cele mai excentrice pentru a dovedi că „legile conștiinței, despre care noi spunem că se nasc din natură, se nasc din obiceiuri". Unii își vînd femeile sterile, alții le circumcid, la alții preoții își scot ochii pentru a auzi mai bine oracolele, unii își șterg degetele de coapse ori de tălpi cînd mănîncă, alții nu-și taie niciodată unghiile sau părul, iar la alții „femeile se pișă în picioare, bărbații așezați pe vine". Și tot așa, preț de cîteva pagini. Nu lipsește nici canibalismul, în asociere cu infanticidul, promiscuitatea și sărăcia: „Aici se trăiește cu carne omenească; acolo e un act de pietate să-ți ucizi tatăl la o anumită vîrstă; dincolo, tatăl decide care dintre copiii din burta mamei vor fi păstrați și hrăniți și care vor fi abandonați și uciși; ... în altă parte, femeile sînt comune fără păcat... [altundeva] bogăția este într-atît disprețuită încît nici cel mai lacom dintre cetățeni nu îndrăznește să se aplece să ridice o pungă de galbeni."

Nici poziția lui Montaigne nu este întru totul asimilabilă argumentului modern după care educația poate explica

orice. Pasajele din *Eseuri* despre diversitatea obiceiurilor sînt complexe, iar puterea obiceiului și educației nu este decît una din temele pe care le vehiculează. Mai profund, Montaigne vrea să scoată în evidență nu atît puterea educației cît mai ales incapacitatea și slăbiciunea rațiunii omenești, gata să rătăcească la cea mai mică tentație. Diversitatea obiceiurilor este un semn al acestei slăbiciuni. Lucrurile se complică la Montaigne și la alți autori, pentru că ei cred, în același timp, în puterea formatoare a climatului, ca și în ideea că unele percepții și înclinații pot fi transmise ereditar, o dată cu sămînța tatălui.

Scopul listei de bizarerii la Montaigne este unul de îndreptare și nu de relativizare a judecății: „Obținem o claritate minunată a judecății omenești din frecventarea lumii. Noi... avem vederea limitată de lungimea nasului." Pentru Montaigne filozoful este locuitorul orașului universal al stoicilor, în vreme ce omul opiniei comune este închis în granițele sale mărunte, iar relele care i se întîmplă capătă o importanță exagerată. Cînd îngheață viile, preotul din sat invocă mînia lui Dumnezeu împotriva rasei oamenilor, care ar fi cu toții la fel de păcătoși precum canibalii. Cel care privește însă „precum într-un tablou, această imagine a mamei noastre Natura în întreaga sa măreție, care citește pe chipul ei o varietate generală și constantă... doar acela apreciază lucrurile la adevăratele lor proporții"[312]. Din perspectiva legii universale, există o justificare acceptabilă a canibalismului, și anume cea avansată de stoicismul antic. Chrysippus și Zenon au „gîndit corect că nu este un rău dacă ne servim de propria noastră carne pentru orice fel de nevoi ale noastre", ori să facem precum acei locuitori ai unui oraș sub asediu care au consumat carnea bătrînilor, femeilor și „altor persoane inutile în luptă".

Aceste argumente ale filozofilor clasici au fost cele care au făcut posibilă ascensiunea teoriilor contemporane despre relativitatea moravurilor. În secolul al XIX-lea, o dată cu triumful pozitivismului juridic, toată această istorie își va pierde importanța sub influența unei teorii ce începe să se prezinte pe sine ca pur analitică. Pentru John Austin, în *Pro-*

vincia jurisprudenței stabilite (1832) este atît de limpede că nu există nici o lege morală naturală încît el crede că această concluzie nu mai are nevoie de nici o demonstrație. Sentimentele morale ale diferitelor epoci și națiuni sînt „infinit de diferite". „Această propoziție este atît de notoriu adevărată, iar pentru fiecare minte instruită faptele pe care ea se sprijină sînt atît de familiare, încît cu greu s-ar zice că mi-aș trata ascultătorii cu respect dacă aș încerca să o mai dovedesc." Poziția lui Austin despre relativitatea principiilor morale nu este deloc originală. Altceva însă îi dă sistemului său dreptul la o glorie suspectă. În optica clasică, ideile relativității sau universalității moravurilor sînt enunțate în contextul unui discurs despre varietatea popoarelor, dincolo de care stă cetatea universală a stoicilor și legile care o guvernează. Austin renunță la aceste referințe pentru că — nu-i așa? — noi știm deja că morala e relativă. Aceasta înseamnă nu numai abandonarea stilului sclipitor al geografiei filozofice în favoarea unuia plat, cel al eticii pozitive, cît mai ales invenția unei moralități care nu mai are cum să atingă statutul unei științe universale și asta deoarece ea nu dorește să fie decît o artă a circumstanțelor.

ANTROPOFAGUL ÎN CETATE

Familiile aberante

Un călător prin starea de natură descrisă de filozofi ar fi fost întîmpinat de familii primitive, dominate mai curînd de un tată despotic decît de indivizi solitari. Cu toate că starea naturală este una în care oamenii trăiesc neasociați într-un stat, ea nu este, pentru autorii clasici, una de singurătate. Acele personaje care sînt marginale în raport cu ordinea politică deoarece sînt incapabile de o existență independentă — femeile, copiii și sclavii — devin tovarășii omului naturii. Acesta este văzut simultan ca părinte și stăpîn, iar puterea sa este considerată naturală, pentru că este anterioară oricărei forme de asociere propriu-zis politică.

A doua direcție dinspre care familia pătrunde în teoriile clasice este aceea a analizei naturii corpului politic. Definiția lui Aristotel, după care *polis*-ul este o asociație de familii, este cea mai cunoscută dintre aceste ipoteze care fac din familie celula corpului social. Morus arată, în *Utopia*, că „republica nu este altceva decît o familie extinsă"[313]. Voltaire arată în *Dicționarul filozofic* (articolul *Patrie*) că patria este „compusă din mai multe familii". Ambele concepții, a familiei naturale și a familiei civilizate ca element constitutiv al cetății, sînt, în fond, apropiate. În ambele cazuri avem de-a face cu un demers similar, în care analiza descompune statul în materialele sale primare: indivizii necivilizați și cei dependenți de ei, în cazul stării de natură, și capii familiilor libere, în cazul ordinii civile.

Fără să fie neapărat o entitate politică, familia este o piatră de încercare pentru unele din marile categorii ale științei despre stat. Fie că este vorba de familia naturală sau de cea civilă, autoritatea tatălui este obiectul unei atenții spe-

ciale. Problema principală care se cere lămurită este aceea a raporturilor dintre această putere și puterea politică. Dacă *polis*-ul trebuie înțeles, sub specia originii ori a naturii sale, ca o asociație de familii, atunci înseamnă că puterea tatălui intră cumva în compoziția puterii politice, măcar ca moment care se cere depășit. Pe de altă parte, statul pare să furnizeze un model convenabil pentru analiza familiei, care este văzută de unii autori ca un fel de monarhie primitivă. Putere patriarhală și putere regală: iată cei doi termeni pe care discursul filozofiei politice despre familie este chemat să-i lămurească.

Misiunea aceasta nu este deloc simplă datorită faptului că între cele două noțiuni se interpune una intermediară: puterea despotică. Familia la care se referă sursele clasice este familia extinsă, a proprietarului de pămînt și de sclavi. De altfel, genealogia unor termeni comuni ne lămurește în ce măsură aceste teme sînt înrudite. Termenul „despot" însemna, la origine, „stăpîn de sclavi", iar acest stăpîn de sclavi este, în societatea greacă, și capul familiei care se bucură de reprezentare politică în cetate.

Începînd din secolul al XVI-lea, se întîmplă două lucruri. Dacă pînă atunci familia este văzută mai degrabă ca o unitate infrapolitică, iar puterea despotică este considerată mai curînd ca o aberație, din acest moment autorii patriarhaliști încep să extragă concluzii absolutiste din teoria clasică asupra familiei, stabilind că autoritatea naturală de care se bucură tatăl este identică cu aceea a suveranului. Mai precis, suveranul este prezentat ca un fel de tată (sau ca moștenitor al puterilor patriarhilor biblici), iar regatul său ca pe o familie asupra căreia el își exercită autoritatea. Patriarhalismul tinde așadar să șteargă diferențele pe care filozofii clasici le postulaseră între monarh și tatăl-despot. Uneori viziunea propusă este una patrimonială: monarhul deține regatul său în proprietate privată, iar cetățenii sînt reduși la stadiul de sclavi sau servitori ai săi.

O teorie despre sursele despotice ale puterii politice și despre familiile naturale apare la Jean Bodin. În *Cele șase cărți ale republicii* (1576) el definește „republica" drept o „guver-

nare legală a mai multor familii și a ceea ce le aparține în comun, sub o suveranitate puternică". Discutînd diferența dintre o familie și un stat, Bodin arată că „buna guvernare a familiei este adevăratul model al guvernării republicii". El este unul dintre primii scriitori care încearcă să legitimeze o putere absolută a tatălui asupra familiei și să prezinte această idee ca pe o restaurare a unui aranjament venerabil. Titlul unuia dintre capitolele sale este lămuritor: *Despre puterea tatălui, și dacă este potrivit ca tatăl să aibă puterea de viață și de moarte asupra copiilor, așa cum avea la vechii romani.* Bodin insistă asupra acestei puteri de viață și de moarte pentru că aceasta era în epoca respectivă o definiție curentă a puterii politice: puterea de a dispune de viața supușilor. Așa cum regele este judecător suprem în regatul său, tot așa este tatăl în familia sa. Bodin recurge la o lectură a surselor antice pentru a ne convinge că legile romane recunoșteau tatălui o putere de viață și de moarte asupra copiilor și pentru a descoperi astfel rădăcina autorității politice. El știe că această putere începe să nu mai fie recunoscută de juriștii romani începînd cu Ulpian și Paul, însă arată că ea trebuie să fie restaurată, pentru că „într-o republică bine ordonată este necesar să fie redată părinților puterea de viață și de moarte asupra copiilor lor, pe care legile lui Dumnezeu și ale naturii le-au acordat-o". Scopul său este formularea unei teorii despre suveranitate în care aceasta este văzută ca o putere de dispoziție juridic nelimitată a prințului, „cea mai înaltă, absolută și perpetuă putere asupra cetățenilor și supușilor unei republici".

În epoca marilor călătorii, filozofii descoperă însă în starea de natură familii aberante, în care puterea asupra soțiilor, copiilor și servitorilor ia forme greu de explicat și de împăcat cu noțiunile clasice. Dreptul legal al tatălui descris de juriștii romani pare să însemne mai degrabă o capacitate de dispoziție crudă și irațională asupra vieții celor care depind de stăpînul familiei. Imaginea cea mai durabilă transmisă publicului de *Istoria* lui Garcilasso de la Vega este aceea a fuzionării și pervertirii instituțiilor familiei și sclaviei. Indienii din Anzi, arată el, își transformă prizonierele

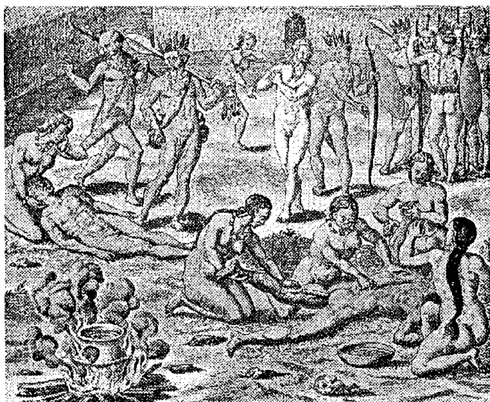


Fig. 38. Theodore de Bry, gravură cu familii de indieni canibali (sec. al XVI-lea)

în concubine, cu care zămislesc copii. Pe acești copii îi cresc pînă la 13 ani, hrănindu-i bine, pentru a se îngrășa. După aceasta ei îi ucid și îi mănîncă. Același lucru îl fac și cu mamele copiilor, după ce acestea nu mai sînt în stare să nască. De Poincy scrie în cartea sa despre caraibi că este „din cale-afară de ciudat" cum acești barbari își dau fiicele lor drept soții prizonierilor. Îi ucid, după care soțiile mănîncă primele din carnea lor; dacă au copii, îi mănîncă prăjiți, uneori imediat ce ajung pe lume[314]. În *Relatare istorică despre Etiopia occidentală* (1732), Labat arată la rîndul lui că unii sălbatici sînt organizați în familii canibale. Ei devorează copiii de la sînul soțiilor lor; alteori mamele își mănîncă copiii. Despică burta femeilor însărcinate, iau fătul și îl mănîncă, pentru că socotesc că e o bucățică delicată[315]. În *Dreptul naturii și al națiunilor*, Pufendorf scrie că lîngă Marea Neagră existau popoare unde tații și mamele se delectau cu carnea propriilor copii; mesageții și derbicienii își ucid propriii părinți și îi mănîncă. În *Mic tratat sceptic*, La Mothe Le Vayer ara-

tă că există popoare la care nu întîlnești respectul copiilor pentru părinți, așa cum este cazul cu acei indieni care își ucid părinții și îi mănîncă[316]. Sărăcia din China este atît de mare, arată Adam Smith, încît „căsătoria este încurajată, nu din cauza profitabilității copiilor, ci pentru libertatea de a-i distruge. În toate marile orașe [chinezești] sînt expuși în fiecare seară cîțiva copii, în stradă, sau sînt înecați precum cățeii în apă". Se pare că acolo există unii oameni care își cîștigă pîinea cu această meserie cumplită[317].

Alături de cruzime, o altă problemă ridicată de familiile sălbatice este varietatea relațiilor conjugale, o varietate care poate fi reconstruită ca o violare a legii naturale. Primitivii și barbarii trăiesc fie într-o promiscuitate absolută — caz în care absența familiei devine o problemă în raport cu știința clasică despre societăți —, fie practică obiceiuri extreme. Pufendorf arată că unele neamuri au permis adulterul, mai ales cu străinii; în Bretagna veche, o femeie avea mai mulți bărbați, la parți, invers. Rochefort arată că în America există sălbatici care nu cunosc instituția căsătoriei și se împerechează la întîmplare unii cu alții, „precum animalele"[318].

Cazul familiilor de antropofagi este discutat de Locke în *Primul tratat asupra guvernării*, care este dedicat respingerii tezelor patriarhaliste ale lui Filmer. Conform acestuia, regii au o putere absolută care își are originea în autoritatea pe care Adam, ca întîiul dintre patriarhi, a primit-o de la Dumnezeu și pe care el a exercitat-o asupra familiei sale în calitatea sa de tată. Regii moștenesc puterea, crede Filmer, a celui dintîi dintre tați: „Adam era tatăl, regele și stăpînul familiei sale. Un fiu, un supus și un sclav erau unul și același lucru la început."[319] Locke este evident în dezacord, iar unul dintre motivele sale este acela că el crede că argumentul lui Filmer ne cere să acceptăm o idee inacceptabilă despre familie, o familie în care antropofagia este o instituție legitimă, așa cum se întîmplă la popoarele despre care ne relatează călătorii.

După Locke, patriarhalismul pretinde că există o „putere absolută, arbitrară, nelimitată și nelimitabilă asupra vieților, libertăților, proprietăților copiilor și supușilor"[320].

Dacă ar exista o asemenea putere, atunci ar trebui să acceptăm că suveranul ori tatăl poate să dispună după plac de cei ce depind de ei, vînzîndu-i sau castrîndu-i. Acest gen de argument este augmentat în capitolul IV (*Despre titlul lui Adam la suveranitate pe baza calității sale de tată*). Aici Locke îl acuză direct pe Filmer că teoria sa ar implica acceptarea antropofagiei. Există un contrast, susține el, între ceea ce vedem în natură și ceea ce ne învață teoria lui Filmer. În vreme ce animalele își îngrijesc puii și uneori chiar își dau viața pentru ei, părinții filmerieni sînt mai cruzi decît cele mai rele fiare sălbatice, deoarece puteau exercita dreptul de a face rău propriilor copii. Un exemplu al „puterii paterne absolute, la înălțimea și perfecțiunea sa" despre care vorbește autorul nostru îl găsim în „istorie", susține Locke: în Peru există părinți „care fac copii cu scopul de a-i îngrășa și mînca". Pentru că „povestea e așa de remarcabilă", Locke reproduce un citat substanțial din Garcilasso de la Vega, preluat probabil din traducerea franceză din 1633. În următorul paragraf, Locke arată că mintea omului îl poate duce la o brutalitate mai mare decît cea a animalelor, atunci cînd renunță la rațiune și se bazează doar pe închipuire și pe pasiuni. El este gata atunci de „cele mai extravagante proiecte". Ceea ce nebunia a început, obiceiul apoi declară sacru. Cel care privește la varietatea societăților omenești nu poate să nu aibă decît foarte puțin respect pentru practicile lor. Dacă precedentul ar fi suficient să stabilească o regulă în cazul de față, Filmer ar putea să găsească și în Biblie copii sacrificați de părinții lor, „și asta chiar la poporul lui Dumnezeu", însă această divinitate ar fi fost mînioasă să vadă pămîntul pîngărit cu sînge nevinovat. Filmer arată că părinții din Antichitate aveau dreptul să-și vîndă și să-și castreze copiii; Locke răspunde că o putere încă și mai mare ar fi aceea de a-i zămisli cu scopul de a-i îngrășa și pune pe masă. Cu asemenea argumente, arată el, putem justifica absolut orice, inclusiv adulterul, incestul și sodomia — o listă de ultragii care este de obicei asociată cu comunitățile de sălbatici. În *Al doilea tratat asupra guvernării* Locke arată că dimpotrivă, părinții au obligații față de copiii lor și că aceasta este de fapt legea naturii[321].

Dacă mai tîrziu discuția despre familiile naturale nu mai angajează marile concepte ale teoriei politice este pentru că însăși concepția despre familie începe să se schimbe. O schimbare în sensibilitățile sociale și juridice face ca ideea romană a dreptului de viață și de moarte al tatălui să fie considerată ca arhaică și crudă. Heineccius, spre exemplu, afirmă că „scopul acestei societăți [familia] nu reclamă dreptul de viață și de moarte asupra copiilor". Prin urmare, prevederile dreptului roman erau abuzive. Poate doar în starea de natură are loc un asemenea drept, acolo unde familiile sînt foarte mari și unde bărbații exercită puterea mai curînd ca prinți și magistrați decît ca părinți[322]. El nu amintește familiile de antropofagi, însă menționează unele obiceiuri antice cum ar fi expunerea copiilor, pedepse și mutilări ori vînzarea în sclavie.



Fig. 39. Theodor de Bry, ospăț al antropofagilor

Însă cea mai importantă schimbare apare la nivelul teoriilor despre natura familiei. Cu toate că Bodin a exercitat o influență importantă asupra lui Hobbes, filozoful englez

lucrează cu o concepție foarte atipică despre puterea paternă. În capitolul IX din *De Cive*, intitulat *Despre drepturile părinților asupra copiilor și despre regatul patrimonial*, el preia o parte din supozițiile școlii patriarhaliste, în special teza după care „copiii sînt supuși taților nu mai puțin decît sclavii stăpînilor și cetățenii republicii". El arată însă că aceasta nu este o putere pur naturală. După Hobbes, nu este deloc evident că în starea de natură puterea asupra copiilor aparține tatălui. „Dominația" asupra copiilor aparține în această perioadă ființei în a cărei putere sînt și de care depinde soarta lor, iar aceasta ar fi mama. Hobbes nu stăruie asupra posibilității ca mama să exercite o putere tiranică asupra copiilor, pentru că el este mai curînd interesat să treacă dincolo de acest moment al stării naturale, către situația în care cele două sexe încheie un fel de pact care să reglementeze relația de putere dintre ele. Superioritatea sexului masculin asupra celui feminin este, speculează el, „prea mică pentru a-l asigura pe bărbat de dominația asupra femeii, fără [să recurgă la] război". Obiceiul este și el un suport prea șubred, pentru că avem destule exemple în care femeile au superioritate, precum în cazul amazoanelor. În fine, în starea de natură femeia este aceea care poate să îl cunoască cu siguranță și să-l indice pe tatăl copilului. După aceste clarificări, familia nu mai are cum să îndeplinească în teoria lui Hobbes același rol neproblematic de forma naturală de guvernare pe care îl are în celelalte teorii clasice. Ea este, în *De cive*, o unitate artificială, o „persoană civilă".

Dreptul natural nu mai este, pentru Hobbes, cheia de lectură a relațiilor de putere care susțin contractul familial. O obiecție evidentă este dacă nu cumva există acte care sînt criminale în natura lor indiferent de stipulațiile legii civile. În primul capitol din *De Cive*, Hobbes arată că are știre de această obiecție, ocazie cu care menționează paricidul. Soluția sa este una pur conceptuală: „[termenul] fiu nu poate însemna, în starea naturală, acela care se găsește, imediat după naștere, în puterea și sub autoritatea persoanei căreia îi datorează conservarea vieții sale: adică tatăl, mama sau persoana care îi asigură subzistența, așa cum a fost demon-

strat în capitolul IX". Ceea ce ne spune acest pasaj obscur, împreună cu capitolul menționat, este că Hobbes nu găsește că relația de sînge are vreun fel de prioritate față de exigențele dreptului natural și, mai ales, ale pactului civil care reglementează datoriile copiilor. Pentru el, „fiu" este o noțiune juridică.

Teoria lui Hobbes marchează momentul în care o familie de un tip nou, contractuală și nu naturală, este inserată în analiza corpului politic. Această idee despre familie ca fiind bazată pe un contract între soți are o tradiție îndelungată în Occident. Ea a fost promovată de Biserică și o regăsim și la nivelul practicilor populare. Însă în secolul al XVIII-lea, ea dezlocuiește aproape complet ideea caracterului natural al familiei. În aceste condiții, în teoriile juriștilor și filozofilor, canibalul naturii poate supraviețui în triburi ori ca individ izolat, însă de acum înainte el nu va mai avea o familie.

Sclavia extremă

Istoria discuției despre natura și legitimitatea sclaviei ne pune în fața unei situații paradoxale. În perioada Antichității, cînd sclavia era o instituție consacrată, teoriile speculative despre aceasta sînt destul de puține, iar semnificația lor în sistemul științei politice este limitată. În perioadele medievală și modernă timpurie, cînd sclavia devine o realitate rară în Occident, filozofia o descoperă ca pe un concept esențial al analizei puterii politice.

Pentru antici, sclavia este mai înainte de orice o categorie a economiei private. Ca parte a familiei extinse, sclavul așadar este un simplu personaj al discursului despre domesticitate. Această profunzime a inserției sale în corpul social explică și motivul pentru care el devine un subiect special în contextul jurisprudenței civile antice, ca proprietate privată ori ca deviant de la ordinea stabilită. În nici una dintre aceste ocurențe sclavia nu este o noțiune generală, demnă de atenția filozofului, cît mai curînd o realitate individuală, a cărei cunoaștere ține de artele practice ale omului eco-

nomic sau ale juristului. Contestările filozofice și politice la adresa sclaviei sînt extrem de rare și de limitate. De regulă, avem de-a face cu teorii care justifică sclavia, cea mai cunoscută dintre acestea fiind aceea a lui Aristotel, care arată în *Politica* că sclavia are o origine naturală.

După căderea Imperiului Roman, instituția sclaviei ajunge o realitate minoră în societățile Occidentului civilizat. Ea nu fusese aproape niciodată centrală nici în lumea antică, în ciuda impresiei pe care ne-o poate lăsa discursul despre „sclavagism" al istoricilor secolului al XIX-lea. Decăderea sclaviei este însă aproape absolută în Evul Mediu, cînd este marginalizată în favoarea altor forme de exploatare. Influența Bisericii, care propagă o doctrină a egalității, este un factor important în această evoluție.

Dacă la nivelul practicilor sociale sclavia este discreditată, la nivelul abstracțiunilor filozofice ea devine însă un subiect de dispută intensă. Această situație stranie se datorează tocmai influenței textelor clasice. O dată cu redescoperirea dreptului roman și a filozofiei lui Aristotel, două autorități fundamentale ale perioadei scolastice, sînt regăsite și justificările antice ale sclaviei, în special teoria lui Aristotel din *Politica*, potrivit căreia războiul împotriva celor care nu acceptă să trăiască sub o guvernare este just[323]. Argumentele antice, la rîndul lor, inspiră o reconsiderare a pasajelor biblice și patristice în care sclavia apare ca o instituție legitimă. Filozofii scolastici și moderni trebuie acum să se confrunte cu un concept arhaic care are însă capacitatea să afecteze ordinea comunităților creștine.

Principalul motiv pentru care filozofii declanșează dezbaterea despre sclavie este clarificarea naturii puterii politice înseși. Că stăpînul de sclavi are o putere domestică, acest lucru este bine cunoscut. Problema este dacă puterea sa e similară puterii politice. Este suveranul un despot? Un despot poate fi un bun creștin? Întrebările acestea nu apar, desigur, într-un vid. Noua regalitate centralizată a Evului Mediu tîrziu și a epocii moderne timpurii reclamă moștenirea mantiei imperiale romane și începe să sprijine progresul dreptului roman împotriva tradițiilor legale locale ori

a dreptului canonic. De asemenea, în măsura în care Antichitatea este chemată să furnizeze un model excelent de stat, acesta este, de regulă, tot Imperiul Roman și, în cazuri mai rare, republica romană, iar aceste state practică sclavia.

Reciclarea moștenirii intelectuale a Antichității este însă foarte selectivă. Filozofii scolastici și moderni nu sînt prea interesați de teza sclaviei naturale și mulți chiar argumentează împotriva acestei teorii. Ideea sclaviei ca instituție sprijinită pe autoritatea dreptului roman este aproape complet abandonată la începutul epocii moderne, după ce înainte fusese vehiculată aproape exclusiv în cercuri politice și juridice. Există două direcții din care autorii moderni apreciază că se poate construi o argumentare în favoarea despotismului. Pe de o parte, este teza puterii absolute ca fiind de origine divină. Acesta este faimosul „drept divin" al regilor, care este legitimat cu argumente teologice extrase din Vechiul Testament. Deși pare o ideologie medievală, această idee este mai curînd subversivă în raport cu obiceiurile feudale, care stabileau un fel de relație de reciprocitate între vasal și superiorul său. Pe de altă parte, avem de-a face în scrierile filozofilor și teologilor cu o teză care mobilizează un interes filozofic considerabil, din partea teologilor, juriștilor și a filozofilor, pînă în plin secol al XVIII-lea. Este vorba de teoria sclaviei ca o consecință a unui război drept. Mandat divin și drept de dispoziție asupra prizonierilor: aceste justificări vor fi puse la încercare de o nouă geografie politică.

În Evul Mediu, europenii descoperă marea prezență a despotismului asiatic. Acesta era cunoscut încă grecilor, mai ales în incarnarea sa persană, dar puterea Imperiului Roman face ca percepția despotismului răsăritean să se estompeze. O dată ce marile imperii orientale, arab, mongol și — mai ales — cel otoman, ajung la hotarele creștinătății europene, filozofii sînt nevoiți să cerceteze natura unei forme de guvernare care nu pare să fie regizată de principiile asociației politice clasice, mai curînd participative și interesate de salvgardarea utilității publice. Despotismul oriental apare ca o urmărire a unei puteri politice pure, libere de justifi-

cări morale și amenințînd să subjuge chiar societatea occidentală.

Pe măsură ce globul devine cunoscut, europenii constată omniprezența despotismului și sclaviei, în forme dintre cele mai abjecte. Relatările despre China și Japonia ori despre regatele africane sau indiene îi fac pe europeni să conștientizeze faptul că unii monarhi nu sînt doar simpli regi, ci au o putere absolută asupra supușilor ce pare să se confunde cu un drept de proprietate limitat doar de imaginația posesorului său. Despre antropofagii din Etiopia, Thévet afirmă că își iubesc atît de mult regele încît atunci cînd acesta își pierde vreo parte a corpului, ei își mutilează aceeași parte, găsind că nu pot să aibă impertinența ca ei să fie întregi, iar regele lor să rămînă „ofensat"[324].

Percepțiile despotismului sînt departe de a genera numai idei strict negative. De fapt chestiunea despotismului este o ocazie pentru filozofi și juriști de a explora forme și surse alternative ale puterii politice utile pentru o agendă socială și filozofică. Dar unele din formele sclaviei nou-descoperite par atît de extreme încît în legătură cu ele se ridică întrebări fundamentale. Ceea ce este remarcabil în legătură cu acestea este faptul că puterea stăpînului de sclavi pare să depășească orice limită. În lumea antică, sclavul era frecvent tratat ca un simplu lucru, iar împotriva sa erau dictate pedepse atroce. Aceasta nu înseamnă însă că nu existau rețineri. În 319, Constantin emite un edict care stabilește ce nu poate face un proprietar de sclavi. În esență, el nu poate să „facă excesiv uz de drepturile sale" — spre exemplu el nu poate să îl pedepsească pe sclav „cu pedepsele rezervate statului", adică sfîșierea de către animale sau arderea trupului[325]. Nimic din duritățile anticilor nu-i pregătesc pe filozofi pentru dezumanizarea sclavului din societățile sălbatice și despotice.

În *Moravurile sălbaticilor americani*, Lafitau descrie torturile și chinurile pe care le îndură prizonierii de război ai indienilor, torturi care sfîrșesc prin canibalizarea victimei pe care el o numește constant „sclav". Dacă cel destinat sacrificării face un copil, este mîncat și el, o barbarie pe care La-

fitau o declară „fără egal, dincolo de care nu există nimic mai rău și care este culmea brutalității acestor antropofagi". Charlevoix arată că indienii din Illinois și-au masacrat după luptă toți dușmanii, mîncînd la festinul victoriei o mîncare făcută din limbile celor uciși. O femeie este torturată oribil, tăiată în bucăți și carnea ei dată de mîncare la sclavi[326]. Malthus arată, în *Eseu asupra principiului populației* (1803), că obiectul războiului între triburile de indieni nu este cucerirea, ci distrugerea totală a adversarului, o distrugere care e împinsă uneori pînă la canibalism. Cînd un șef pornește la război, el atribuie fiecărei grupe de războinici cîte un grup de colibe ai căror localnici pot fi mîncați. În Noua Zeelandă căpeteniile maore au fost observate mîncînd cîte un sclav pe săptămînă pentru a-și „gratifica acest apetit nenatural"[327].

Posibilitatea pe care filozofii o descoperă în sclavia extremă a sălbaticilor și orientalilor este că puterea de viață și de moarte asupra sclavului, o putere deja admisă de dreptul roman, implică o crimă împotriva naturii. Această constatare are implicații considerabile. Ea pune sub semnul întrebării nu numai teoria despre puterea despotică, așa cum era ea transmisă din Antichitate, ci chiar și noțiunile curente despre puterea suverană în general.

În perioadele medievală și modernă teoria sclaviei este discutată, de regulă, în contextul teoriei despre războiul drept. Această inovație în raport cu doctrinele antice are avantajul că nu lucrează cu un tip de sclav care este parte a economiei domestice, ci cu unul care este un personaj al unei relații de putere eminamente politică. Războiul este dreptul și atributul suprem al suveranului care exercită asupra inamicilor un drept legitim de viață și de moarte.

Menționată de autorii greci, teoria războiului drept (sau just) este apoi dezvoltată de părinții Bisericii, în special de Augustin. În perioada scolastică și modernă timpurie, această idee începe să interfereze cu teme din cele mai diverse. Unele din rațiunile acestui fenomen sînt sociale. Europa secolelor XVI–XVII are numeroase oportunități de cucerire. Pe de altă parte, o dată cu Reforma, legitimitatea războiului este pusă în discuție cu o nouă intensitate de scriitori în-

clinați spre pacifism. Însă motivul principal al noii atenții acordate războiului just și a dreptului sclaviei de către filozofi este mai curînd pur teoretic.

Pe de o parte, noua sensibilitate istorică este mobilizată. Orice cucerire, atîta vreme cît nu mai este un eveniment de actualitate, își extrage legitimitatea în termenii unei istorii. În secolele XVI și XVII, teoria războiului just este aplicată cu o mai mare atenție narațiunilor istorice pentru a le stabili sau contesta validitatea. De ce se întîmplă acest lucru este greu de precizat cu exactitate. Probabil că pe undeva este vorba de un scepticism mai accentuat cu privire la cronicile istorice. Marile surse ale certitudinii istorice, Antichitatea, povestirile religioase, sînt scrutate critic de comentatori care încearcă să extragă un nucleu rațional din materialul istoric.

Pe de altă parte, și probabil mult mai important, teoria războiului just este folosită ca un mijloc de analiză conceptuală despre care se crede că răzbate pînă în esența corpului politic. Înaintea lui Grotius, teoria războiului drept era oarecum accesorie unei științe generale a corpului politic. În discuția despre dreptul la război (*jus ad bellum*), cazuiștii medievali subliniază că trebuie să existe trei ingrediente necesare: cauza dreaptă, autoritatea legitimă (publică) și scopul bun. În bună parte, teoriile pregrotiene ale războiului drept sînt calibrate pentru a lămuri aceste condiții. Iată de ce ele iau aspectul unei discuții de cazuri. Conceptele descriptive ale corpului politic sînt aici presupuse ca date. Însă o dată cu Grotius apare o reconstrucție sistematică a relației de subordonare politică în care teoria războiului drept joacă un rol bine definit și esențial.

Importanța acestei inovații este foarte mare. Teoria modernă a războiului just este capabilă să recupereze narațiunea istorică și să-i dezvăluie sîmburele rațional. Pe de altă parte, și probabil mult mai interesant pentru autorii de după Grotius, relația de subordonare subsecventă războiului drept este asimilată unui „consimțămînt tacit". Utilitatea acestei reformulări este evidentă: știința corpului politic se va putea emancipa de ideea că autoritatea este dată natural ori

supranatural. În locul viziunii tradiționale, filozofii moderni vor justifica o relație seculară în conținut și juridică în formă, între suveran și supus. În fine, un aspect care generează reacții foarte mixte este acela privitor la extensiunea puterii politice pe care dreptul de cucerire o legitimează. Așa cum îl vede Grotius, dreptul de cucerire nu fundamentează nimic altceva decît o relație de dominație absolută.

Această doctrină foarte strictă este promovată și de Hobbes în *De Cive*. Sclavul este un prizonier de război care a fost cruțat și căruia i s-a lăsat o măsură de libertate fizică, în schimbul unei ascultări absolute. Există și un gen de sclavi care sînt ținuți în lanțuri, caz în care între ei și stăpîni nu domnește decît dreptul celui mai puternic. Nu este contrar dreptului natural ca acest servitor să fugă sau să-și ucidă stăpînul. Însă sclavia bazată pe convenție generează o putere despotică asemănătoare. Nu există nici un fel de rău pe care stăpînul să i-l facă sclavului și care să nu fie bazat pe consimțămîntul acestuia, dat în momentul acceptării termenului sclaviei.

Hobbes nu pare interesat să exploreze dacă nu cumva există acte pe care despotul le poate comite împotriva sclavului și care să fie transgresiuni ale legii naturale. Ar fi și dificil, atîta vreme cît filozoful englez tratează sclavia ca o instituție bazată pe convenție. Singura limită pe care el o enunță este interdicția pe care o are stăpînul de a încălca „legile divine", însă nu ne spune cu această ocazie ce înseamnă aceste legi în raport cu sclavul. El acceptă tacit că puterea despotului poate merge legitim și pînă acolo că-și poate mînca sclavul. În finalul aceluiași capitol care tratează despre sclavie, Hobbes are un paragraf în care arată că „dreptul asupra animalelor nonraționale este dobîndit în același fel ca acela asupra oamenilor, adică prin putere și forță naturală". Cele două situații sînt similare și nu este întîmplător că Hobbes continuă cu derivarea unui drept de consum: „În starea de natură, din cauza războiului tuturor împotriva tuturor, oricine poate supune și chiar ucide oameni, cînd acest lucru pare în avantajul său; cu atît mai mult acesta va fi cazul cu animalele. Aceasta înseamnă că fiecare poate, la

discreția sa, să aducă în serviciul său acele animale care pot fi domesticite sau care pot fi utile, și să pornească un război neîncetat împotriva celorlalte ca fiind dăunătoare, să le vîneze și să le ucidă. Această dominație împotriva animalelor își are originea în dreptul naturii și nu în dreptul pozitiv divin. Dacă nici un asemenea drept nu ar fi existat înainte de publicarea Scripturilor, nimeni nu ar fi putut, pe drept, să măcelărească animale pentru hrană, cu excepția celor despre care Scripturile spun că voința divină li s-ar fi revelat; iar condiția omenirii ar fi fost cu siguranță foarte grea cîtă vreme fiarele i-ar fi putut devora cu inocență, în vreme ce ei nu ar fi putut devora fiarele. De vreme ce corespunde dreptului natural ca un animal să ucidă un om, același drept spune că un om poate măcelări [*slaughters*] un animal."

Istoriile călătorilor încep însă să dezvăluie implicațiile inacceptabile ale acestei teorii despre puterea absolută a despotului sau cuceritorului. Subit, antropofagia nu mai este doar o posibilitate logică, ci chiar un efect direct constatabil al acestui gen de putere totală. Mai grav, în sclavia extremă a sălbaticilor se pot detecta semnele unei răsturnări a termenilor: antropofagia nu este un drept între altele, pe care despotul l-ar avea asupra sclavului sau prizonierului, ci chiar scopul său fundamental. În relatările de călătorie, prizonierii de război ai sălbaticilor par să fie destinați anume consumului.

În cartea sa despre caraibi, Poincy are un întreg capitol intitulat *Tratamentul pe care caraibii îl rezervă prizonierilor de război*. Ne vom dispensa de detalii, pentru că introducerea lui Poincy spune totul: „Ne vom înmuia pana în sînge pentru a schița un peisaj care trebuie să stîrnească oroarea celui care îl vede și în care nu apare nimic altceva decît lipsă de omenie, barbarie și furie. Vom vedea creaturi raționale devorînd pe altele, de aceeași specie cu ele, înfulecîndu-le carnea și sîngele, după ce mai întîi își vor fi abandonat natura de oameni și și-o vor fi asumat pe aceea a celor mai sîngeroase și mai furioase sălbăticiuni."[328] Garcilasso de la Vega descrie niște indieni care sînt atît de lacomi de carne de om încît nici nu așteaptă ca dușmanul lor să moară îna-

inte să se arunce să sugă sîngele care îi țîșnește din răni[329]. După aceasta ei îl taie pe muribund în bucăți și îl mănîncă tot, lingîndu-și mîinile. Alții își leagă prizonierii de copaci, după care îi decupează cu încetul și îi mănîncă de vii, înghițind carnea fără să o mestece. Ei socotesc această carne sacră, iar femeile și copiii se mînjesc cu sînge omenesc[330].



Fig. 40. Theodor de Bry, „Masacrarea prizonierilor"

Relatarea istorică despre Etiopia occidentală a lui Labat arată că există un trib african ce mănîncă morții de pe cîmpul de luptă. Dacă găsesc sînge lichid în cadavre, îl beau; dacă este coagulat, se ung cu el. Fac un „sabat înfiorător", încît nici fiarele cele mai feroce nu îndrăznesc să se apropie. Prizonierii sînt uciși cu cruzime: ținuți de cinci oameni, le sînt despicate membrele, după care carnea le este cărată spre a fi mîncată în liniște; oasele sînt sparte și măduva este suptă[331]. Raynal arată și el că soarta prizonierilor de război a variat în funcție de diferitele epoci ale rațiunii. Națiunile civilizate [*policées*] îi răscumpără, îi schimbă sau îi restituie, o dată cu pacea; popoarele semibarbare îi fac sclavi, sălba-

ticii ordinari îi masacrează fără să îi chinuie, cei mai sălbatici dintre oameni îi „chinuie, îi sugrumă și îi mănîncă. Acesta este execrabilul lor drept al națiunilor"[332].

Confruntați cu aceste implicații grave ale teoriei sclaviei și războiului just, filozofii încearcă să revizuiască o parte din premisele teoriilor clasice. Unul dintre primii care se angajează pe această cale este chiar marele teoretician al absolutismului, Jean Bodin. Cei care iau prizonieri pe aceia ce au purtat un război nedrept au dreptul să-i ucidă, însă nu au dreptul să-i țină în sclavie pe baza faptului că le-au lăsat viața. Cît despre argumentul care spune că sclavia nu a putut să se mențină atîta vreme dacă ar fi fost o instituție contra naturii, Bodin arată că există liber arbitru, iar oamenii aleg uneori ce este mai rău, adică ceea ce este contra naturii și a legii divine. „Noi știm foarte bine că nu poate exista ceva mai crud sau mai detestabil decît sacrificiul omenesc, însă aproape că nu există vreun popor care să nu fi făcut așa și care să nu fi acoperit acest lucru cu vălul pietății și al religiei, așa cum fac în zilele noastre cei din Peru sau din Brazilia și alte popoare de pe rîul La Plata... Cu o pietate și devoțiune asemănătoare tracii obișnuiau să-și ucidă tații și mamele ajunși la bătrînețe și apoi să-i mănînce, pentru ca aceștia să nu sufere de boli ori, morți fiind, să nu devină hrană pentru viermi, după cum reiese din răspunsul pe care l-au dat regelui persan... Noi nu trebuie să măsurăm legea naturii după acțiunile oamenilor... și nici să considerăm de aici că starea servilă a sclavilor este o consecință a dreptului natural."[333] Dreptul natural nu justifică absolut orice fel de abuz al autorității, iar aberația antropofagică, imposibil de legitimat, conform lui Bodin, ne dezvăluie limitele dreptului sclaviei.

În *Două tratate asupra guvernării* Locke arată, pornind de la Grotius, că sclavia este rezultatul unui război just. Cel care a încălcat legea naturală și a dat altuia un motiv justificat de război este în puterea învingătorului, care poate decide dacă îi ia viața sau îl face sclav. Acesta este supus puterii [*dominion*] și autorității absolute a stăpînului, ca cineva care a „renunțat [*forfeited*] la dreptul asupra vieții lui și, o

dată cu aceasta, la libertățile lui"[334]. Locke a arătat însă cu altă ocazie că nimeni nu are un drept de dispoziție asupra propriei vieți, de unde se vede că sclavia nu se poate baza pe consimțămînt[335]. O dată exclus consimțămîntul, mai rămîne posibilitatea ca sclavia să fie naturală. Locke este categoric: puterea de a dispune după plac de viața altuia nu se găsește în starea naturală. Ce să înțelegem atunci din ideea sa după care autoritatea asupra sclavilor capturați într-un război just este totuși una despotică? Locke eludează dificultatea, cel puțin pentru moment, susținînd că această putere nu este decît „starea de război continuată"[336]. Sclavia este așadar o instituție temporară, un fel de moarte suspendată. Nu la acest nivel vom găsi limitațiile dreptului sclaviei la Locke. Ele sînt detectabile, pe de o parte, în ideea că prinții sînt și ei supuși legii lui Dumnezeu și naturii, o idee comună încă din Evul Mediu, ceea ce implică, la Locke ca și la mulți alții, că ei nu trebuie să fie cruzi. Pe de altă parte, capitolul *Despre cucerire* avansează un set de condiții care circumscriu dreptul sclaviei. Acum, sclavia apare ca o pedeapsă juridică, individualizată, mai curînd decît un drept general al unui cuceritor asupra unui teritoriu și asupra locuitorilor săi. Locke susține că cuceritorul nu are nici un fel de putere despotică asupra copiilor celui cucerit, nu are un drept permanent de proprietate asupra a tot ce este în acea țară și că poporul cucerit nu este sclav.

Despotul se găsește față de supușii săi nu într-o relație politică, ci în starea de natură, unde totul este permis și unde nu există un judecător comun[337]. Pentru Locke, starea de natură este de fapt preferabilă relației despotice, pentru că voința arbitrară a magistratului îi lasă pe oameni „într-o stare mai rea decît starea de natură", o stare de despotism unde ei trăiesc sub amenințarea unei puteri colective căreia i s-au încredințat singuri, pentru ca ea acum să îi „transforme într-o pradă, după cum poftește"[338].

Montesquieu discută dreptul sclaviei în *Spiritul legilor* în legătură cu doctrinele dreptului roman și ale dreptului natural[339]. El arată că sclavia este legitimată prin război, prin înrobirea datornicilor insolvabili sau prin nevoia extremă

care îl împinge pe tatăl ce nu-și poate hrăni copiii să și-i vîndă ca sclavi. Aceste rațiuni ale jurisconsulților, susține Montesquieu, nu sînt deloc raționale. Dreptul războiului nu ne autorizează decît să ne punem dușmanul într-o situație în care nu ne poate face rău. Este fals să presupunem că îl putem ține ca sclav pentru că i-am lăsat viața, pentru că dreptul natural nu ne autorizează să-l ucidem cu sînge rece, după luptă. Un asemenea drept absolut de viață și de moarte, scrie Montesquieu, ar fi echivalent cu acela pe care și-l arogă canibalii, „care își mănîncă prizonierii".

Rousseau folosește și el argumentul antropofagiei în *Contractul social* pentru a denunța teoria sclaviei la Grotius și la Hobbes. Întîia apariție a acestei critici este în capitolul despre *Primele societăți*, ceea ce ne arată că Rousseau are în vedere critica tuturor concepțiilor care așază dominația politică pe baze naturale și nu pe consimțămîntul celor guvernați. Grotius și Hobbes, scrie Rousseau, au susținut că în virtutea unui drept al sclaviei, regnul omenesc a ajuns sub dominația unui număr redus de oameni. Dacă ar fi așa, atunci înseamnă că specia umană ar fi „divizată în turme de animale, fiecare cu șeful său, care o păstrează pentru a o devora"[340]. Această teorie ar fi fost promovată mai înainte de Aristotel și de Caligula.

Implicația antropofagiei intervine pentru a doua oară în *Contractul social* în capitolul *Despre sclavie.* Aici argumentul privește chestiunea mai restrînsă a utilității dominației absolute. Unul din argumentele filozofilor cu privire la absolutism este acela care stabilește legitimitatea acestuia din utilitatea sa presupusă. Puterea absolută ar fi justificată pentru că ea garantează pacea civilă. Rousseau arată, într-un pasaj în care se simte influența lui Locke, că prețul acestei păci este inacceptabil: „Se spune că despotul asigură supușilor săi liniștea [*tranquillité*] civilă... Ce cîștigă ei însă dacă această liniște este una din mizeriile lor? Se trăiește liniștit în temniță; rezultă de aici că se trăiește bine? Grecii închiși în peștera ciclopului trăiau liniștiți, așteptîndu-și rîndul să fie devorați."[341]

Ceea ce trebuie să fie una din ultimele ocurențe ale acestei critici a sclaviei extreme se găsește într-o scrisoare pe care Jacobi o adresează lui La Harpe, în 1790. Teoria lui Aristotel despre sclavia naturală și ideea după care sclavia este justificată de inegalitatea facultăților raționale duc la consecința absurdă după care superioritatea intelectuală a unui om asupra altuia justifică îngrășarea și consumul acestuia[342].

Aceste critici ale teoriilor sclaviei și războiului în starea de natură au la prima vedere un aer de irealitate în secolul al XVIII-lea, cînd sclavia colonială își găsește din ce în ce mai puțini apărători printre filozofi și cînd cei dispuși să o legitimeze avansează de obicei argumente culturale și economice și nu teze extrase din juriștii dreptului natural sau din Aristotel. Din această perspectivă, impactul practic al unor asemenea speculații potrivnice dreptului despotic a fost foarte limitat. Importanța lor este însă certă pe plan teoretic: prin critica puterii despotice ele au fost una dintre forțele care au îndepărtat gîndirea politică a Luminilor atît de rădăcinile sale clasice, cît și de referințele obligatorii ale modernității timpurii.

Regalitatea răsturnată

Pînă la Iluminism, analiza regalității este principala formă și scopul imediat al științei politice. Desigur, ceea ce filozofia politică clasică dorește să elucideze, în mod fundamental, este natura corpului politic și a puterii politice. Pentru a atinge acest scop, forma pe care ea și-o asumă este aceea a clasificării, comparației și analizei regimurilor politice. Am desemnat cu altă ocazie această formulă teoretică drept „analiza clasică a regimurilor politice". Numai că acest model este util doar pentru a descrie arhitectura fundamentală a teoriilor politice clasice. Dintr-o perspectivă mai practică însă, această știință apare mai curînd ca reprezentată doar de o singură componentă a sa, anume analiza monarhiei.

Acest lucru se petrece deoarece în schema clasică a regimurilor politice, doar monarhia este cea care mobilizează constant atenția filozofilor. Desigur, există analize și

legitimări ale aristocrației, democrației și ale „republicii" (care este văzută de regulă ca un regim mixt). Însă acestea sînt specifice mai curînd unor autori radicali. Pentru majoritatea scriitorilor medievali și moderni însă, monarhia este regimul politic prin excelență, cel mai bun în ordine ideală și cel mai potrivit în ordine practică. Acest lucru nu se întîmplă doar pentru că monarhia pare să fi fost, într-o formă sau alta, regimul dominant în lumea occidentală pînă la apariția republicilor și democrațiilor moderne. Scriitorii greci așază și ei monarhia într-o poziție privilegiată, deși unitatea politică în care ei trăiesc este aristocrația sau oligarhia. Există două explicații probabile ale acestei anomalii. Monarhia apare chiar și celor din afara ei ca fiind o formă de guvernare dominantă. Astfel, pentru scriitorii greci monarhia persană sau cea egipteană au fost, din motive strategice și culturale, un subiect interesant. Însă rațiunea profundă pentru care majoritatea scriitorilor au favorizat monarhia s-ar putea să aibă de-a face cu considerații de sistem. Monarhia este regimul în care unul singur conduce și de aceea ea pare cea mai simplă, elementară și naturală formă de guvernare. Mai mult, unicitatea suveranului pare să reflecte unicitatea divinității care guvernează cosmosul. Monarhia, așadar, este imaginea guvernării divine. Această teorie despre corespondența dintre rege și Dumnezeu este de origine orientală și a pătruns în lumea occidentală prin intermediul scriitorilor elenistici, după care a devenit un ingredient important în teoriile politice ale creștinătății.

Acest discurs despre regalitate își asumă mai multe forme, toate avînd însă în comun insistența asupra virtuților și viciilor monarhului. Pentru că monarhia este un regim în care voința unuia conduce, înseamnă că înclinațiile caracterului acestuia sînt cele de care depinde fericirea publică și buna ordine a cetății. Iată de ce unul din modelele excelente ale discursului despre monarhie este cel al așa-numitelor „oglinzi ale prințului"[343].

Imaginile reflectate de aceste oglinzi savante nu sînt însă întotdeauna cele ale regalității virtuoase și raționale. Ceea ce analiza regalității descrie, de regulă, este un cuplu de per-

sonaje: monarhul bun și monarhul rău. Aceasta nu decurge doar dintr-o simplă dorință moralizatoare. În natura lor, tiranul și monarhul sînt două aspecte ale aceleiași forme de guvernare: domnia unuia singur, ca opusă conducerii de către cei puțini (aristocrație-oligarhie) și conducerii de către cei mulți (democrație). Desigur, regele se deosebește de tiran conform celui de-al doilea criteriu de clasificare din tabloul clasic al regimurilor politice: felul guvernării (bun–rău, legal–ilegal etc.). Însă faptul că regalitatea și tirania locuiesc într-un fel pe același palier al edificiului categoriilor politice le face să fie inteligibile una în raport cu alta. Tirania este o regalitate pe dos, o inversiune monstruoasă a monarhiei bune. Iar inconstanța și tendința către corupție a lucrurilor omenești face ca monarhia să fie animată de o tensiune interioară care o predispune către tiranie. Tirania este umbra proprie peste care monarhia trebuie să sară. Această ambivalență animă o parte importantă a gîndirii clasice și moderne timpurii. În republicile grecești și în Roma republicană, „rege" este uneori sinonim cu „tiran", iar La Boetie se referă în *Discurs despre servitutea voluntară* la rege ca la un asupritor. Analiza tiraniei este așadar o parte esențială a științei politice clasice.

Modelul cel mai influent al discursului despre tiranie este acela al tiranului-fiară. El apare mai întîi într-un pasaj din Thales, conservat de Diogene Laertios, unde se arată că tiranul este cea mai feroce dintre fiare. Însă formularea canonică este aceea din cartea a VIII-a a *Republicii* lui Platon, unde o întîlnim în contextul analizei transformării regimurilor politice, un proces degenerativ care începe prin transformarea, sau mai precis prin degradarea sufletului cetățenilor. Transformarea cetății democratice într-o cetate tiranică are un corespondent antropologic, anume transformarea omului democratic într-un iubitor al tiraniei. În cetatea democratică, datorită libertății care domnește acolo, sufletele cetățenilor sînt atrase din ce în ce mai mult către plăceri interzise. Aceasta este valabil în special pentru tineri, ale căror pofte nu mai sînt ținute în frîu de autoritatea nimănui. Aceasta duce în timp la o stare de degenerare

a sufletului, pentru că în structura acestuia facultățile superioare, raționale, nu își mai îndeplinesc funcția naturală de a controla pasiunile inferioare.

Cetatea democratică este o societate în care poftele care provin din straturile de jos ale sufletului se ridică la suprafață nestingherite. Pofta de avere precum și lipsa de respect față de autoritate domină într-o democrație, iar Platon califică aceste pasiuni drept caracteristice unor caractere infantile. Cum poate această decădere a sufletului să fie împinsă mai departe? Răspunsul se găsește într-unul din rafinamentele teoriei platoniciene despre suflet. În *Republica*, sufletul este prezentat ca o entitate alcătuită din trei elemente principale. Primul este un element rațional, a cărui înclinație dominantă este dragostea de bine și de dreptate. Într-un suflet desăvîrșit, el se exprimă ca o pasiune pentru înțelepciune și ordine și controlează activitatea celorlalte componente ale sufletului. Al doilea element este unul pasional, afectiv, care înclină către onoruri. Dominația acestui element produce un caracter aristocratic. În fine, ultimul element este acela înclinat către plăceri și dorințe materiale. Oligarhul și democratul sînt variații ale caracterului teluric. Pasiunile democratului îl împing pe acesta într-o situație în care nu mai ține seama de nici o lege sau obicei, obișnuit fiind să nu aibă nici un stăpîn. Acesta este momentul în care un alt strat, al sufletului, cel mai profund, se trezește și se exprimă ca o pasiune irațională pentru hrana interzisă și plăceri extreme.

În acest moment, indivizii animați de dorințe anarhice se asociază între ei, unii venind chiar din afara orașului pentru a-și găsi tovarăși[344]. Ei vor îndrăzni să comită orice fel de acte pentru a-și potoli poftele. Dacă restul cetății nu este suficient de puternic pentru a-i ține în frîu, aceștia își vor găsi un șef, care este cu necesitate cel mai degradat dintre ei și pe care îl vor ajuta să preia puterea în cetate. Din personaj privat, tiranul devine, așadar, un personaj public. El este „cel mai rău gen de om", iar viața sa este un coșmar în stare de veghe[345]. Acesta este subiectul care susține tranziția antropofagiei de la statutul de accident privat la acela

de calamitate politică. Platon marchează distincția dintre cele două tipuri de tiranie, cea privată și publică, arătînd că cea de-a doua este „încă și mai nenorocită"[346]. Tiranul public este înconjurat numai de inamici, cu care se află într-o stare de război permanent[347]. El este ca o femeie, prizonier al propriei case, trăind cu teama de a ieși afară. Tiranul, omul care reușește să-i conducă pe ceilalți fără ca el însuși să se poată guverna pe sine, este de fapt un sclav al propriei puteri.

În plus, el este o ființă compozită, o încrucișare între om și animal: „Nu se întîmplă astfel cu liderul popular care domină o masă docilă și care nu se dă în lături să verse sîngele celor cu care e înrudit? El tîrăște prin judecăți pe vreunul sub acuzații false și apoi îl ucide... și astfel, curmînd o viață omenească, buzele și limba lui lipsite de pietate gustă din sîngele cetățenilor. El îi exilează pe unii, îi ucide pe alții, și avansează sugestii poporului cu privire la anularea datoriilor și la distribuția pămînturilor. Iar datorită acestor lucruri, nu ține oare soarta lui, ca să fie ucis de inamicii săi, fie să se transforme dintr-un om în lup, devenind tiran?"[348] Transformarea tiranului în monstru este similară, arată Platon, cu aceea descrisă într-o istorie despre cei care gustă măruntaie omenești amestecate cu carnea mărunțită a victimelor sacrificiale și care astfel devin lupi. Tirania, constelație de transgresiuni care include paricidul, incestul, cruzimea și canibalismul, este deci similară unui ultragiu religios, este o specie de *miasma*.

Tiranul lui Platon pune în relație degradarea individuală și dezordinea politică. El este actorul detestabil din centrul prăbușirii *polis*-ului într-o anarhie criminală, un proces în care cetățeni și politicieni, fiecare în felul său, devin prada pasiunilor extreme. Canibalul-tiran devine din fapt accidental al naturii, un accident al civilizației.

Teoria lui Platon despre tiran ca monstru antropofag a rămas, pînă în secolul al XVIII-lea, o temă importantă în discursul despre abuzul de putere. În *De Officiis* [*Despre datorii*] Cicero arată că specia tiraniei trebuie eliminată din societatea omenească. Paragraful acesta este unul din primele care justifică tiranicidul: tot așa cum membrul cangre-

nat este tăiat pentru a nu infecta restul corpului, tot așa trebuie eliminată și această „sălbăticie și monstruozitate care ia formă de om"[349]. În *Cele șase cărți ale republicii*, Jean Bodin îl compară pe regele adevărat cu tiranul, un personaj care calcă în picioare legile naturii și ale lui Dumnezeu. În vreme ce primul îi taxează pe supuși pe cît de puțin posibil și nu ia nimic de la ei decît în caz de necesitate publică, tiranul „bea sîngele supușilor, le roade oasele și le suge chiar și măduva, încercînd astfel prin toate mijloacele să-i slăbească"[350]. *Vindiciae contra tyrannos* (1579), una din cele mai importante expuneri ale teoriei protestante a rezistenței în fața autorității despotice, arată că cei care în loc să asculte de lege ascultă de regele-tiran preferă să fie guvernați de o fiară, nu de un om. În secolul al XVII-lea, Marchamont Needham îl numește pe tiran, în *Case of the Commonwealth*, un *Carnivorum Animal.* Algernon Sidney încearcă să extindă această perspectivă asupra tiraniei la analiza monarhiei în general. După el, există doar două cazuri în care guvernarea regală este potrivită: cînd cineva are mai multă virtute decît întreaga națiune la un loc sau cînd o națiune este „într-atît de abrutizată încît este absolut incapabilă de cunoaștere rațională [*science*] sau de a se guverna pe sine. Aristotel îi numește pe aceștia *servos natura.* Se spune că unele popoare din Asia și din Africa sînt așa. Însă acești oameni, din punct de vedere politic, nu diferă decît foarte puțin de fiare"[351].

Locke folosește această reprezentare despre tiranie în *Al doilea tratat asupra guvernării.* Un suveran absolut ar pune în pericol viața supușilor, iar oamenii nu ar avea nici un motiv să iasă din starea de natură dacă, evitînd răutățile făcute de „pisici sălbatice sau vulpi, s-ar gîndi că a fi în siguranță înseamnă a fi devorat de lei"[352]. În alt pasaj, el scrie: „Cine nu s-ar gîndi că este admirabilă pacea între cei mari și cei mici, cînd mielul, fără să reziste, și-ar întinde gîtul pentru a fi sfîșiat de lupul cel feroce? Sălașul lui Polifem este un exemplu perfect al unei asemenea păci și al unei asemenea guvernări, cînd Ulise și tovarășii săi nu aveau nimic altceva de făcut decît să aștepte liniștiți să fie devorați."[353]

Tot în această perioadă, Gian Vicenzo Gravina reia aproape literal analiza platoniciană a tiraniei. În *Spiritul legilor romane*, o lucrare cunoscută de enciclopediștii francezi, el susține că unii regi se transformă în tirani însetați de sînge, așa cum ne-ar arăta acea fabulă care îi înfățișează pe cei care se hrănesc la altarul lui Jupiter Licianul cu carne omenească și devin lupi. Spre deosebire de tiran, care este pradă anarhiei pasionale, regele excelent știe să domnească asupra propriului suflet[354]. *Scrisorile lui Cato*, o serie de texte ce vehiculează un gen de republicanism aristocratic, arată că „un prinț cu o putere arbitrară este cea mai exaltată și mai de succes bestie de pradă din teritoriile sale, iar toți oficialii săi nu sînt decît niște bestii de pradă subordonate, care vînează, jefuiesc și devorează poporul, în numele lui sau în beneficiul propriu. El și cu oficialii săi nu formează altceva decît un șir lung de tigri teribili la vedere, care se aruncă cu furie asupra oricărui om sau lucru care le stîrnește apetitul"[355]. Se prea poate, admite Raynal, că antropofagia nu are în sine nimic criminal și nimic care să repugne moralei. Însă cum ar putea consecințele sale să nu fie periculoase? Cînd autorizați omul să mănînce carne de om, dacă palatul său îi va găsi savoarea, nu va mai rămîne decît să faceți vaporii de sînge plăcuți mirosului tiranului. Imaginați-vă atunci aceste două fenomene comune pe suprafața globului, și opriți-vă privirea asupra speciei omenești, dacă puteți suporta spectacolul[356]. În timpul Revoluției Franceze, Maria Antoaneta este descrisă de un pamflet ca semănînd cu acele „animale carnivore și veninoase", a căror mortăciune merită o recompensă. O altă fițuică pretinde că ea a ajuns sa bea sînge din craniile francezilor pe care le-a cumpărat cu aur[357].

Acestei teorii de inspirație platoniciană focalizată asupra figurii individuale a tiranului i se va adăuga treptat una aplicată unui personaj colectiv. În *De ira*, Seneca prezintă o perspectivă hobbesiană asupra moravurilor contemporane: „Între cei pe care îi vezi în haine civile nu este nici un fel de pace; pentru o mică recompensă orice om poate fi determinat să uneltească în vederea distrugerii celuilalt; ni-

meni nu cîștigă decît pe baza pierderii înregistrate de altul; îi urăsc pe cei prosperi, îi disprețuiesc pe cei săraci, îi displac pe cei superiori lor și sînt displăcuți de cei inferiori lor... de dragul unei plăceri mărunte ajung să dorească pieirea întregii lumi. Ei trăiesc precum într-o școală de gladiatori: se luptă cu cei cu care împart mîncarea. Aceasta este o comunitate de fiare sălbatice, numai că fiarele sălbatice sînt blînde unele cu altele, și nu se sfîșie dacă sînt de același fel, în vreme ce oamenii se îmbuibă unii cu alții. Ei diferă doar prin aceasta de dobitoace: în timp ce animalele devin mai blînde cu cei care le hrănesc, oamenii, în nebunia lor, înșfacă chiar pe aceia de la care au primit hrană."[358]

Dacă romanii aveau dreptate că regii erau niște animale de pradă, atunci ce fel de animal trebuie să fi fost poporul roman? se întreabă Hobbes în *De Cive*. Însă abia epoca maselor și a regimurilor populare este contextul în care figura tiranului antropofag este abandonată în favoarea unor reprezentări colective ale sălbăticiei. Regalistul francez Mallet du Pan arată despre propaganda revoluționară: „O tactică diavolească... demnă de monștrii care au inventat-o... cincizeci de mii de fiare sălbatice, spumegînd de furie și urlînd precum canibalii, se aruncă cu viteză maximă asupra soldaților al căror curaj nu a fost excitat de nici o pasiune."[359] În secolul al XVIII-lea antropofagul va începe să fie vizibil nu numai în mijlocul anarhiei criminale a mulțimii, ci și în legătură cu conceptele sistematice ale noilor științe ale societății.

Patologia populației și economia mizeriei

Între marile personaje colective ale teoriei despre corpul politic, populația este cel mai modern și mai complex. Gloata, masa și plebea sînt, la originea lor, percepții imediate ale mulțimii. Conceptele de popor și de națiune presupun raționamente mai complicate, cum ar fi cele despre ierarhiile sociale necesare unui corp politic ori despre originea sa istorică. Populația este însă un construct foarte elaborat, ale cărui contururi se dezvăluie la capătul unor raționamente

tehnice. Cîți oameni trăiesc pe un teritoriu, care este dinamica numărului lor, căror resurse îi corespunde o mulțime dată, ce relație are această populație cu puterea și prosperitatea statului, ori cu comerțul: toate acestea sînt întrebări al căror răspuns nu poate fi extras decît cu metode formale din serii bine organizate de date empirice. Cele două condiții de posibilitate ale unei filozofii politice a populației sînt acumularea de informații statistice cu privire la un mare număr de oameni și matematizarea științelor sociale, ambele realizate o dată cu apariția statelor moderne, birocratice. În secolul al XVIII-lea excesul sau deficiența de populație sînt văzute ca o sursă de putere sau, dimpotrivă, de ruină a statului. Disertațiile despre populație devin un gen major al discursului politic.

Această știință a populației nu este una strict aritmetică. Indivizii care compun populația nu sînt simple unități a căror adunare produce o sumă semnificativă. Mărimile cu care operează știința populației sînt mai curînd mărimi morale: munca, distracțiile, obiectele consumului, caracterele indivizilor, obiceiurile lor reproductive. Chiar și bogățiile unui teritoriu nu sînt întocmai mărimi pasive, pentru că ele depind, la rîndul lor, de capacitatea oamenilor de a le extrage din natură și de a le da valoare. Iată de ce teoriile despre populație sînt inseparabile de o analiză a agenților morali. Trăsăturile indivizilor determină numărul lor în condiții date și permite interpretarea acestei valori pe fondul unei teorii a corpului politic. Și invers: mărimea populației explică profilul moral al indivizilor, prin constrîngerile sau oportunitățile pe care le introduce.

În sistemul acestei aritmetici morale care este știința clasică despre populație, intervenția unei entități imorale este o sursă de probleme și de posibilități. Pentru că prezența canibalului înseamnă absența altor oameni, antropofagul joacă rolul unui operator negativ în aritmetica politică a populației. Aceasta este cu atît mai limpede cu cît canibalul scurtcircuitează traseul dintre resurse și populație. În principiu, populația și resursele se mișcă împreună lent în spațiul analizei, relațiile de cauzalitate dintre ele asumîndu-și for-

me nu neapărat directe. Dacă populația însăși este văzută ca o resursă a canibalului, eficiența acestuia poate fi constatată imediat. Iată de ce voracitatea sa îl impune ca un termen opus prezenței populației. Această opoziție ia trei forme principale.

Mai întîi, ea apare ca argument strict speculativ ce vizează imposibilitatea unei societăți de canibali perfecți. De vreme ce aceștia s-ar mînca între ei, rezultă că se va ajunge cu necesitate la un punct în care nu va mai rămîne, la limită, decît un singur individ. Antropofagia și populația sînt, așadar, esențial incompatibile. Că o întreagă națiune s-a autodevorat, așa cum aflăm că s-ar fi petrecut cu „savanezii", nu e deloc adevărat, susține *Enciclopedia Yverdon*, pentru că este imposibil să existe o stare de război civil între toți. O asemenea societate ar fi distrusă imediat. Ceea ce susține această logică este concepția clasică despre corpul politic ca o unitate autosuficientă. Scopul acestui scenariu al autodevorării unei societăți pare să fie, de regulă, acela de a demonstra limitele egoismului și anomiei absolute și, prin urmare, imposibilitatea unei stări de natură complet rele. James Adair, în *Istoria indienilor americani*, arată că prezența populației exclude existența canibalismului și a sacrificiilor omenești în Lumea Nouă. Din două una, afirmă el: fie scrierile lui Acosta și ale altor călători despre turnuri de cranii și mari sărbători sacrificiale sînt niște minciuni, fie Peru și Mexic ar fi trebuit să fie depopulate înainte ca ei să ajungă acolo[360].

A doua formă a opoziției dintre antropofagie și populație este aceea a scenariilor declinului populației. Dacă e adevărat că indienii caraibi au mîncat, în 12 ani, zece mii de oameni pe care i-au răpit de pe insula Portorico, atunci fără îndoială că trebuie să-i privim pe acești insulari drept inamici, susține articolul *Carne* din *Enciclopedia Yverdon*. Antropofagia este astfel unul din numeroasele chipuri ale viciului, alături de lenevie, alcoolism și necredință, care sapă la temelia ordinii sociale.

În final, antropofagul și populația ajung la un gen de acomodare. În această formulă, antropofagia este doar opusă

unei prezențe sănătoase, civilizate, a populației. Este un loc comun în literatura despre sălbatici că aceștia trăiesc fie izolați, fie în grupuri mici. Populația insuficientă a Americii și a altor continente a fost unul din argumentele folosite pentru a justifica ocuparea acestor teritorii de către europeni.



Fig. 41. Goya, „Femeie rea"

Din secolul al XVIII-lea însă, valențele negative ale antropofagiei vor fi activate în contextul unei teorii despre cealaltă formă a patologiei populației: excesul relativ sau absolut. Din negativitate pură, antropofagia devine acum, ironic, un gen de remediu la o boală a corpului politic. În pamfletul lui Jonathan Swift, *O modestă propunere pentru a împiedica copiii săracilor din Irlanda să devină o povară pentru părinții și pentru țara lor, și pentru a-i face utili publicului* (1729), problema adresată este existența unei suprapopulații relative de săraci, o temă constantă a reformatorilor vremii. Nu toate familiile irlandeze își pot întreține copiii, arată Swift, iar pînă cînd aceștia ajung la vîrsta cînd se vor putea întreține prin furtișaguri ori vor putea fi vînduți vor consuma degeaba substanța utilă publicului. Un cunoscut din America ne asigură însă că un copil tînăr și bine hrănit este „cea

mai delicioasă, mai hrănitoare și mai prielnică mîncare, ca tocană, friptură, copt sau fiert și, nu mă îndoiesc, ar putea foarte bine să fie servit și ca *fricasie* sau *ragoust*".

Inspirat evident de Garcilasso de la Vega, Swift propune ca din cei 120 de mii de copii săraci născuți anual să fie puși deoparte 20 de mii pentru „înmulțire". Cît despre ceilalți, „ei vor fi oferiți spre vînzare, nu înainte ca mama să le dea să sugă destul în ultima lună cît să se facă plini și grași pentru a fi puși pe masă. Dintr-un copil ar ieși cam două feluri de mîncare la un chef cu prietenii, iar cînd familia mănîncă acasă, partea din față sau din spate va fi îndeajuns". Proiectul are un fel de raționalitate economică a sa. Afacerea ar fi profitabilă pentru părinți, iar pielea ar putea fi transformată în „mănuși admirabile pentru doamne și ghete de vară pentru domnii subțiri". Cît despre Dublin, acest oraș ar avea de cîștigat prin înființarea de măcelării cu carne de copil, deși recomandarea autorului este ca aceștia să fie cumpărați mai degrabă vii.

Avantajele schemei ar fi multiple. Rezolvarea problemei copiilor săraci nu ar fi decît primul dintre acestea. Vin la rînd evitarea avorturilor și diminuarea violenței casnice, deoarece soțul ar fi cointeresat în soarta pîntecelui consoartei. Căsătoriile vor fi astfel încurajate, iar populația Irlandei va prospera. În fine, numărul papistașilor se va reduce. Singurul posibil dezavantaj al propunerii ar fi pericolul ca populația să nu scadă prea mult.

Pamfletul lui Swift este național și politic în același timp. El este o demascare a abuzurilor engleze, dar și a exploatării rurale: marii proprietari sînt invitați să se servească, pentru că „după ce i-au devorat pe cei mai mulți dintre părinți, ei par să aibă un drept și asupra copiilor".

Omul cu patruzeci de écus (1768) al lui Voltaire este o critică acidă a teoriilor fiziocratice. Ținta sa este o lucrare foarte cunoscută în epocă, apărută cu un an înainte la Londra, intitulată *Ordinea esențială și naturală a societăților politice* și scrisă de Le Mercier de la Riviere. Ideea lui Voltaire, care face ca textul său să fie memorabil, este de a imagina, în maniera statisticii moderne, un gen de om mediu, un Jacques

Bonhomme, al cărui venit este egal cu media statistică, respectiv 40 de *écus*. Scopul acestei idealizări este de a testa ce s-ar petrece în ipoteza în care fiziocrații ar veni la putere în Franța și și-ar aplica teoriile lor. „Ce s-ar întîmpla dacă populația s-ar dubla?" — întreabă omul nostru. Geometrul răspunde cu o succesiune de scenarii precise: fie s-ar reduce veniturile, fie ar trebui dublată economia, fie ar trebui trimiși jumătate dintre oameni peste mări, în America, fie, în sfîrșit, ar trebui ca „jumătate din națiune să o mănînce pe cealaltă"[361].

Argumentul lui Voltaire, despre canibalism ca o consecință a excesului de ființe pe o suprafață dată, nu este nou. El este cunoscut din Evul Mediu, iar în secolul al XVIII-lea este reluat de Raynal și de Diderot, printre alții. Ceea ce era însă o inferență simplă pînă în Iluminism și nu întotdeauna aplicabilă precis regnului omenesc acum devine un element al unei științe despre populație, o știință care la rîndul său este conectată la marile teme ale dreptului natural și ale economiei politice. Pînă în secolul al XVIII-lea, relația de opoziție dintre canibalism și populație este reversibilă. Canibalul poate acționa ca agent al depopulării, însă și populația (excesul sau deficitul său) poate fi cauză a canibalismului. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, această relație începe să se dezechilibreze. Din acest moment, în contextul teoriilor despre populație, antropofagia devine dependentă de variația numărului de oameni.

În *Dicționarul filozofic*, Voltaire arată că antropofagia își are originea într-o stare de penurie care era totodată un deficit de populație. În timpurile în care nu existau națiuni civilizate s-a întîmplat cu oamenii, speculează el, ceea ce se întîmplă astăzi cu elefanții, leii și tigrii, al căror număr a diminuat foarte mult. „În timpul în care un ținut era puțin populat, oamenii [de acolo] nu aveau o cultură avansată, erau vînători. Obișnuința de a se hrăni cu ceea ce ucideau a făcut ca ei să-și trateze inamicii ca pe cerbi sau mistreți. Superstiția este cea care îi face [pe oameni] să sacrifice victime omenești, necesitatea este cea care îi face să se mănînce."

În *Contractul social*, Rousseau susține că există o legătură între climat, alimentație și populație. În țările mai calde solul este mai fertil în vreme ce în nord el este mai sărac și necesită mai multă muncă. În plus, același număr de oameni mănîncă mai puțin în țările calde decît în țările reci, iar hrana lor conține din ce în ce mai puțină carne. În fine, alimentele din țările calde sînt „mai substanțiale și mai suculente". Rezultă că țările calde pot hrăni mai mulți locuitori, ceea ce produce un surplus „întotdeauna în avantajul despotismului". Așa se explică faptul că în sud regimurile sînt despotice, în zona temperată moderate, iar în nord barbare. Însă tipul de regim și populația nu sînt determinate direct de acțiunea climatului asupra caracterelor, ca în versiunile anterioare ale acestei teorii, ci prin proporția surplusului, care la rîndul ei determină genul de regim și numărul locuitorilor săi. După Rousseau, în zonele calde mărimea surplusului susține o guvernare mai mare, deci mai opresivă; în același timp, face ca același număr de locuitori să ocupe o suprafață mai mare. Statele devin astfel mai mari, însă mai puțin populate, ceea ce iarăși sporește forța guvernării în raport cu a supușilor. „Țările mai puțin populate sînt astfel cele mai potrivite tiraniei: fiarele feroce nu stăpînesc decît în deșert."[362]

Virey arată, la rîndul său, că ușurința vieții din starea de natură ar fi produs o multiplicare a populației. Astfel, oamenii s-au răspîndit în toate zonele de climă, inclusiv acolo unde a fost necesar ca ei să recurgă la vînătoare și pescuit pentru a se putea hrăni. În aceste condiții, omul a devenit un carnivor feroce[363].

Marele text al teoriei populației din această perioadă este *Eseul asupra principiului populației* al lui Malthus. După el, populația, atunci cînd nu este limitată, crește într-o proporție geometrică în vreme ce mijloacele de subzistență sporesc doar într-o proporție aritmetică. Aceasta este tendința naturală de evoluție a celor două mărimi, considerate în sine. Însă Malthus crede că există forțe („mizeria și viciul") care limitează această creștere a populației, forțe care sînt activate, în majoritatea lor, chiar de această dinamică. În ulti-

mă instanță, foametea este acea putere care reduce populația, ieșită temporar din limitele sale firești, în acord cu posibilitățile unui teritoriu: „Foametea pare să fie ultima și cea mai teribilă resursă a naturii. Puterea populației este într-atîta superioară puterii pămîntului de a produce subzistența oamenilor, încît moartea sub un chip sau altul trebuie să [înceapă să] bîntuie rasa omenească. Viciile omenirii sînt agenți activi și abili ai depopulării. Ei sînt precursorii marii armate a distrugerii; adesea termină ele însele această oribilă muncă."[364]

În prima ediție a *Eseului*, din 1798, Malthus nu menționează antropofagia în contextul discursului despre foamete și viciu. Abia în ediția din 1803 el descoperă canibalismul ca unul din aceste vicii teribile din viața societăților primitive. Reproducînd pasajul din Raynal despre originea insulară a antropofagiei, el arată că problema ridicată de autorul francez este una universală, valabilă pentru fiecare țară și continent, pentru că „în această privință [a multiplicării populației dincolo de posibilitățile de subzistență] întregul pămînt este o insulă"[365]. Abatele Raynal, crede Malthus, nu pare să își dea seama că „un trib sălbatic din America împresurat de inamici și o națiune civilizată și numeroasă" înconjurată de inamici sînt în aceeași situație.

Ceea ce se întîmplă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea cu argumente precum cele din *Eseul* lui Malthus este nu doar o simplificare a raporturilor dintre canibalism și teoria populației. În această perioadă, ideea deficitului ori excesului populației din starea de natură începe să fie din ce în ce mai puțin relevantă față de problema ordinii politice, pentru că în contextul politicilor și instituțiilor statului modern, populația devine un obiect maleabil al ingineriei sociale. Astfel, antropofagia începe să fie văzută de teoria populației doar ca o evoluție posibilă în condiții speciale, cum ar fi acelea din unele societăți primitive. Canibalismul privit drept o consecință a excesului de populație va rămîne așadar o ipoteză relevantă doar în cîmpul antropologiei istorice. Dar chiar și pentru această știință, ea nu mai apare ca o incarnare eminentă a viciului, ci ca un element secundar într-un lanț cauzal care este acela al mizeriei.

Pentru economia politică a secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea dinamica populației este, în fond, interesantă tocmai pentru că ea explică mizeria — sau este explicată de ea. Malthus, spre exemplu, critică teoria lui Kames după care triburile americane nu au trecut la agricultură pentru că nu s-au înmulțit suficient ca să recurgă la păstorit sau cultivare. Dimpotrivă, aceste triburi nu s-au înmulțit deoarece au rămas în stadiul de vînători și astfel au fost expuse foametei[366]. Însă între mizerie și antropofagie relațiile nu sînt simple. Unul din aspectele cele mai contra-intuitive ale istoriei teoriilor despre antropofagie este dificultatea de a formula ipoteza foametei ca o cauză a canibalismului înțeles ca instituție socială.

Legătura dintre foamete și canibalism nu este deloc directă. La prima vedere, s-ar părea că foametea ar trebui să fie explicația privilegiată a antropofagiei. Lucrurile însă stau foarte diferit: pentru mulți autori, foametea este de fapt una din cauzele cel mai puțin demne de considerație. Între cele patru rațiuni posibile ale canibalismului enumerate de Sade în *Aline și Valcour* (superstiția, apetitul dezordonat, răzbunare și rafinament depravat), foametea se distinge doar prin absența sa. Chiar și la autorii care o menționează, aceasta se întîmplă de regulă doar ca un element dintr-o constelație de motive. Lipsa hranei nu produce automat canibalismul pentru că numeroase alte lucruri se pot întîmpla pînă acolo. Numărul celor care își dispută o bucată de mîncare poate scădea dramatic ca urmare a războiului, infanticidului sau altor obiceiuri. Pînă la carnea semenului său, omul poate să recurgă la o mulțime de alte alimente, unele foarte puțin probabile. Se întîmplă ca și cum întregul univers devine deodată comestibil. Călătorii veacurilor XVII–XIX descoperă dezgustați o gastronomie bestială. Discutînd despre cele mai primitive națiuni, Malthus arată că acestea sînt într-o stare de foamete cronică și umblă necontenit în căutarea mîncării. Pitici, scheletici și diformi, primitivii sînt gata să înfulece orice. Se urcă în copaci să prindă veverițe zburătoare, ciugulesc viermii din buturugi, fac mîncare din furnici. Indienii americani mănîncă păianjeni, șopîrle și un fel

de pămînt unsuros; păstrează oasele șerpilor și peștilor pe care le pisează și le mănîncă; unii indieni au mîncat coajă de copac, pieile de animal cu care se acopereau sau pantofii din picioare. În Africa, femeile sînt mai pline de riduri în tinerețe decît europenele la șaizeci de ani; adevărate schelete ambulante, cu un copil sau doi în spate, ele culeg iarbă să se hrănească.

La autorii clasici, foametea nu explică decît un canibalism accidental. Lipsa de mîncare este la originea tentației canibale, însă această lipsă este concepută de scriitorii premoderni ca un eveniment excepțional, ce îl afectează fie pe individ (adică pe naufragiat) sau o comunitate izolată (exemplul favorit fiind asediul). Acest lucru este cu atît mai remarcabil cu cît foametea este, pînă în secolul al XVIII-lea, o prezență normală în experiența omului european. Însă această foamete are ciclurile sale. Abatele Galiani, în lucrarea sa despre comerțul cu grîne, se referă la acele provincii „a căror avere este în pămînt și a căror soartă este în ceruri". Mai curînd decît un produs al unui sistem economic, ea rezultă dintr-o intersecție a ritmurilor naturale ale activităților omenești.

În secolul al XVI-lea, Cardano este primul care explică antropofagia sălbaticilor din Lumea Nouă pe baza a ceea ce pare un argument economic. Indienii ajung să mănînce carne de om, susține el, pentru că pămîntul este sărac în America și pentru că animalele pe care le-ar putea vîna sînt puține. Iluminismul este perioada în care foametea încetează să mai fie o cauză simplă și devine un element care se cere explicat la rîndul său. Explicația este necesară pentru că înfometarea unei populații este privită mai degrabă ca un rezultat al unei economii a mizeriei și mai puțin ca o consecință al unui lanț de cauze exterioare unei societăți.

Acesta este momentul în care europenii descoperă marea realitate a mizeriei economice. În textele autorilor antici, sărăcia este un element marginal în analiza comparată a națiunilor. Distincția între barbari și greci nu este una de avere. Pînă în secolul al XVIII-lea, percepția avuției Bizanțului, Chinei, Etiopiei, Turciei sau Indiei nu pare cuplată cu

un diagnostic economic diferențial. Descoperirea, în secolul al XVII-lea, a unor teritorii ale mizeriei în nordul Europei este ocazia primelor teorii despre sărăcia sistematică și despre consecințele sale. Din cartea lui Isaac de la Peyrere, *Descrierea Islandei* (1644) aflăm că sărăcia produce promiscuitate: „Fetele, care sînt foarte frumoase în această insulă, sînt foarte rău îmbrăcate... se culcă cu ei [cu negustorii germani] pentru pîine, biscuiți sau alte lucruri de foarte mică valoare. Chiar tații își prezintă fiicele lor străinilor."[367] Însă această sărăcie nu e una fundamental rea. Islandezii lui La Peyrere locuiesc în cabane precum cele din *Bucolicele* lui Virgiliu, fără medici și medicamente, și pot să trăiască pînă la 100 de ani. Pentru Shefferius, în *Istoria Laponiei* (1674), laponii sînt atît de săraci încît regele Suediei s-a gîndit că este „prea scump" să le declare un război public. El a preferat să-i trateze ca pe „fiare sălbatice" și să promită guvernarea asupra lor acelui particular care îi va cuceri[368]. În cartea lui Robert Molesworth, *O descriere a Danemarcei* (1694) găsim o teorie complexă despre mizerie. Despotismul, arată el, produce sărăcie, în vreme ce libertatea aduce prosperitate. Danezii au ajuns într-o situație mai jalnică decît aceea a sclavilor negri din Barbados, pentru că au trecut de la o regalitate electivă la una absolută și arbitrară. Mizeria lor îi împinge să consume alimente ieftine cum ar fi peștele sărat, motiv pentru care crizele de apoplexie sînt foarte frecvente: „Cu greu poți să treci pe străzile din Copenhaga fără să vezi una sau două din aceste creaturi tăvălindu-se pe jos, cu spume la gură și cu un cerc de gură-cască împrejur."[369] Totuși, la nici unul din acești autori sărăcia lucie nu este asociată cu canibalismul. Doar în contextul comparației dintre economia europenilor și cea a sălbaticilor o asemenea concluzie poate să fie formulată, pentru că între cele două este descoperită, în secolul următor, o diferență de natură.

Enciclopedia Yverdon (articolul *Carne*) arată că de vină pentru canibalism e vînătoarea, care îi ține în sărăcie pe indieni. Prada și vînătorul sînt la fel de sălbatice. Pentru de Pauw, el este produs de „necesitatea dură" a vieții sălbatice. Aceeași

teorie apare la Voltaire, în *Eseu despre moravuri*. De vină pentru antropofagia cîtorva popoare din America este răzbunarea și foametea. Foametea, la rîndul său, este produsă de deficitul cronic de hrană, o consecință a climatului și pămîntului sărac. Această ariditate a mediului produce atît foametea extremă cît și un deficit de populație[370]. Împotriva lui Robertson, care a susținut că antropofagia își are originea în pasiunea răzbunării, Malthus arată că aceasta trebuie să-și aibă originea în „nevoia extremă", însă apoi ar fi putut continua „din alte motive". „Pare că cel mai rău compliment adus naturii omenești și stării sălbatice este să atribuim această masă oribilă unor pasiuni maligne... mai curînd decît marii legi a supraviețuirii [*self-preservation*]."[371]



Fig. 42. Theodor de Bry,
gravură cu vînători din Lumea Nouă

Ceea ce explică antropofagia pentru acești autori este sistemul economiei sălbatice, care duce cu fatalitate la mizerie și foamete generalizată. Adam Smith observă, în *Avuția națiunilor*, că viciul și foametea sînt consecințele unei economii simple, unde diviziunea muncii, proprietatea privată și acumularea financiară sînt necunoscute. Aceasta este

o economie diferită de cea a Europei contemporane, însă cîtă vreme dreptul natural reține starea de natură și pe sălbaticii săi locuitori ca un prim moment al formării și evoluției societății, această ordine economică trebuie cu necesitate înscrisă într-o istorie a tipurilor de organizare economică. În secolele XVIII–XIX, aceasta ia forma unei teorii a succesiunii stadiilor sociale, în care primitivismul bazat pe vînătoare este succedat de barbaria caracterizată de creșterea animalelor, de stadiul agrar și, în fine, de acela „comercial". Importanța acestei scheme va intra în declin în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, nu înainte ca ea să lase în urma sa o imagine durabilă, aceea a canibalismului ca produs al circumstanțelor unei economii a mizeriei.

ORIGINILE DOCTRINEI COMUNISTE

Comunismul primitiv

Să ne imaginăm o societate în care toți sînt egali și liberi, unde nu există autoritate de stat și nici delicte, unde proprietatea privată e necunoscută și unde fiecare are suficient pentru nevoile sale, unde nu există bani, unde oamenii sînt sănătoși, robuști și trăiesc peste o sută de ani, unde nu este nevoie să muncești, unde sînt practicate plăcerile cele mai diverse, unde femeile sînt la dispoziția oricui are poftă de ele și de unde religia a fost izgonită.

O utopie comunistă? Posibil, dacă ne plasăm în orizontul așteptărilor socialismului secolului al XIX-lea. Însă pînă în secolul al XVIII-lea în descrierea de mai sus un cititor ar fi identificat mai degrabă trăsăturile unei societăți de canibali. Cum se face că un set de caracteristici specifice triburilor de antropofagi au fost transferate unui ideal politic?

Socialismul, ori comunismul, se formează ca ideologie politică modernă în prima jumătate a secolului al XIX-lea. (În această perioadă, cei doi termeni trimit la aceeași doctrină, deci îi vom folosi acum fără să ținem seama de diferențele de accent apărute mai ales în doua parte a secolului al XX-lea). Acesta este un proces complex care poate fi descris concis, pentru scopurile discuției noastre, ca unul în care doctrinele mai vechi ale egalitarismului radical sînt reinterpretate în contextul instituțiilor statului modern.

Aceste doctrine ale egalitarismului radical au o istorie considerabilă. Pînă în secolul al XVII-lea, ele sînt de inspirație religioasă, reverii ale unei epoci de aur care ar fi existat în trecut și a cărei instaurare este iminentă. Comunismul țărănesc al Evului Mediu este o asemenea viziune, în care asupritorii fără Dumnezeu vor fi exterminați, iar drept-cre-

dincioșii vor stăpîni pămîntul transformat într-un paradis. În epoca Revoluției engleze secta „nivelatorilor" [*Levellers*] reînvie idealurile pioase ale egalității. Tot în acest domeniu, al surselor religioase ale egalitarismului extrem, trebuie să amintim și experiența monahală. Mînăstirea este un model timpuriu al unei societăți fără proprietate privată, iar critica avuțiilor și a îmbogățirii este o temă constantă a teologilor, mai ales a celor franciscani.

În secolele XVII și XVIII cea mai importantă sursă a ideilor de egalitate socială este însă una seculară: experiența societăților extra-europene. Occidentul descoperă în această perioadă, cu o considerabilă uimire, o mulțime de popoare care nu cunosc autoritatea politică. În fața acestei absențe, reacțiile savante pot fi reduse la două. Pe de o parte, sînt cei care socotesc că lipsa guvernării înseamnă doar sălbăticie sau barbarism. Viziunile despre o stare de natură rea, proprie sălbaticilor, aparțin acestei categorii. Însă nu puțini sînt aceia care găsesc că absența autorității și a instituțiilor politice, cel puțin în formele lor tradiționale, are aspecte pozitive. Ceea ce fascinează cel mai mult este libertatea aproape absolută a sălbaticilor. Fără un aparat al guvernării, acești oameni trăiesc, în opinia celor care îi observă, într-o stare de libertate și egalitate fără nici un fel de echivalent în Europa. Numeroase scrieri pun în contrast modul de viață al sălbaticilor cu acela al europenilor și găsesc că acesta din urmă, în caz de comparație, e inferior. Apare acum o întreagă literatură subversivă, de exaltare a virtuților sălbaticului. Iar virtuți el pare că are destule. Este liber și demn, nu cunoaște superiori ori inegalitatea proprietății private, este puternic, nu crede în superstiții (mai ales în cele creștine), are un trai îndestulat. Desigur, lista presupuselor haruri ale sălbaticului variază în funcție de gradul de entuziasm al autorului și de scopurile sale precise. Astfel, nu toți autorii găsesc că sălbaticii trăiesc în abundență, însă chiar și între cei care admit că ei sînt săraci sînt destui care cred că sărăcia aceasta este virtuoasă, rezultat al faptului că ei se limitează să-și satisfacă nevoile vitale, un lucru de altfel remarca-

bil în sine pentru că el e departe de a fi asigurat pentru o bună parte a europenilor acelei vremi.

Ceea ce însă nu a fost observat, după știința mea, de istoricii ideilor egalitarismului extrem, este că nu orice societate primitivă corespundea precis acestui set de trăsături: libertate, egalitate și absența guvernării și proprietății. Multe teritorii ale primitivismului, între care Africa, nici nu au fost considerate din perspectiva idealului egalitarist. De regulă, incarnarea egalitarismului și a libertății extreme este societatea sălbaticilor antropofagi din America și, ocazional, aceea a primitivilor din insulele Pacificului. Bun sau rău, sălbaticul protocomunist este un canibal.



Fig. 43. Theodor de Bry, „Consiliu de stat al indienilor"

Cea mai veche reprezentare a canibalilor americani, care datează din 1505, înfățișează un sălbatic ce roade un braț de om, în vreme ce alte părți ale corpului sînt gătite pe foc. Textul care însoțește imaginea asociază antropofagia, anarhia, anomia, promiscuitatea, incestul și comunismul: „Nici unul dintre aceștia nu posedă nimic al lui; tot ce au este comun, iar bărbații au ca soții pe acelea de care le place, fie că le sînt mame, surori sau prietene. Se luptă [mereu] unul

cu altul. Se mănîncă unul pe altul, chiar și pe aceia care sînt [doar] răniți, și agață carnea la afumat. Trăiesc pînă la o sută cincizeci de ani. Nu au guvernare."[372] Cu excepții rare precum Fourier, un optimist patologic care mai credea că după stabilirea unei ordini colectiviste ghețurile polare se vor topi și oceanele se vor transforma în limonadă, longevitatea este singurul merit al schemei pe care propagandiștii de mai tîrziu ai sistemului proprietății publice l-au trecut cu vederea.

Caracteristicile societății canibale sînt rareori considerate separat una de alta. De obicei ea este descrisă de un set de trăsături aproape constant. Libertatea și egalitatea sînt doar cele mai evidente dintre acestea. Antropofagii sînt eminamente eligibili pentru traiul în afara statului pentru că ei sînt cei mai apropiați de modul de viață animalic. Starea lor este una de libertate naturală, în care nu există autoritate și superiori. În societatea canibalilor, fiecare se conduce doar după propriile apetite, fără să se teamă de o lege superioară.

În același timp, antropofagii sînt descriși aproape invariabil ca trăind într-o stare de comunism al proprietății. Ei ignoră proprietatea privată și tot ceea ce au ei stăpînesc în comun. Jean Struys pretinde că s-a întîlnit cu asemenea comuniști *avant la lettre*: „Nu posedă nimic al lor și ceea ce ei fură de la străini aduc, cu bună-credință, în patrimoniul comun, asupra căruia au toți același drept." Rațiunea pentru care primitivii în general și antropofagii în special sînt considerați ca neavînd proprietate privată este dublă. Comunismul sălbatic este atestat de călători, care nu recunosc în societatea primitivilor proprietatea în formele sale europene. Dar este mai probabil ca această idee despre comunismul primitivilor să fie o reconstrucție savantă, rezultat al unui proces deductiv. În dreptul natural, proprietatea privată are, în esență, două mari forme: proprietatea bazată pe dreptul primului ocupant și proprietatea „prin convenție", altfel spus, aceea stabilită pe baza legilor pozitive. Însă chiar și cea mai veche dintre acestea, aceea bazată pe ocupație, are nevoie de un gen de garanție legală, altminteri ea este instabilă. Concluzia logică este că în starea de natură, adi-

că o stare caracterizată de absența oricărui superior legal, proprietatea privată nu poate să existe ori este redusă la forme perfect elementare, precum dreptul de proprietate asupra propriei munci. Din punctul de vedere al teoriei dreptului natural așadar, o societate absolut primitivă este în mod necesar una fără proprietate privată.

O asemenea societate și aceea europeană, bazată pe proprietate, trebuie să fi părut diametral opuse, după cum rezultă dintr-o poveste pe care Montaigne o relatează în *Despre canibali*: un șef al acestor sălbatici este întrebat, după o vizită la Rouen, ce i s-a părut mai remarcabil acolo. El răspunde că nimic nu l-a mirat mai mult decît contrastul pe care l-a observat pe străzile orașului între cei bogați, grași și bine îmbrăcați, și majoritatea trecătorilor, slabi, mizerabili și săraci. Șeful indian nu putea să priceapă cum se face că cei săraci și mulți nu sar la gîtul celor bogați și nu le dau foc la case. Lupta de clasă nu a așteptat apariția proletariatului pentru a fi teoretizată. Chiar și ideea unei revoluții a celor oprimați este prezentă în literatura despre sălbatici. În *Istoria celor două Indii*, Raynal susține că libertatea din America este singura autentică. În optica sa, uciderea stăpînilor europeni este asimilabilă emancipării de tiranie: „Toți oamenii vorbesc despre libertate, însă numai sălbaticii o posedă. Nu este doar opinia unei întregi națiuni, este individul acela care cu adevărat este liber. Sentimentul independenței sale este la lucru în toate gîndurile și acțiunile sale... El nu poate decît să-și urască stăpînul și să-l ucidă."[373]

Un aspect frapant al acestei proprietăți comune este comunismul femeilor. Și acesta decurge în mod necesar din esența societății primitive, așa cum este ea cunoscută de dreptul natural. Dacă e adevărat că familia este privită pînă în secolul al XVIII-lea ca cea mai veche și cea mai naturală formă de asociere, nu e mai puțin adevărat că unii filozofi cercetează dacă nu cumva în unele stadii primitive familia era inexistentă iar oamenii trăiau o viață, brutală, ca indivizi separați ori în cete, unde femeile erau posedate în comun. Iarăși, literatura de călătorie este cea care a furnizat probe ale comunității femeilor. În prima sa călă-

torie în America, Columb descoperă o insulă a „amazoanelor" care trăiesc separat de bărbați, limitîndu-se la vizite pe furiș, noaptea.

Un alt aspect al comunismului și al egalității absolute este lipsa de interes pentru muncă. În vreme ce munca, de un fel sau altul, este un fel de blestem al omului european de care acesta e incapabil să scape, sălbaticii par să trăiască într-un fel de indiferență și torpoare. Unii scriitori cred chiar că sălbaticii trăiesc într-un fel de paradis al abundenței naturale, în care munca aproape că nu este necesară.

Cel mai bizar aspect al acestui comunism sălbatic este acela care privește carnea de om ca proprietate a întregului grup. Aceasta este o idee care nu apare numai în legătură cu antropofagii americani, deci unele din sursele ei trebuie căutate altundeva decît în literatura de călătorie. Marinarii naufragiați sînt menționați și ei ca avînd obiceiul de a diviza egal carnea; și despre lupi se crede că împart egal prada. Canibalii din America sînt frecvent prezentați ca împărțind în mod egal carnea.

În fine, din acest portret al comunismului nu trebuie să lipsească ateismul. Pentru omul secolului al XVI-lea, ateul era un personaj atît de monstruos încît chiar imaginarea lui este aproape imposibilă. Cît despre ideea unei societăți de atei, aceasta este văzută ca un fel de contradicție logică. Legile presupun religia, iar absența religiei ar duce la absența legilor, deci și a societății. De aceea sugestia iezuiților, în secolul al XVII-lea, după care chinezii ar fi un asemenea popor de atei, stîrnește o furtună, după cum tot cu proteste este primită speculația lui Bayle, după care o societate de atei virtuoși este imaginabilă. Dar înainte de chinezi și de ateii libertinilor, europenii descoperă, mai ales în America, popoare care nu par să aibă nici un fel de cult și care par să corespundă cu speculațiile filozofilor despre viața bestială. Un timp, despre acești sălbatici se întreține ideea că sînt superstițioși și idolatri ori că practică o religie naturală. Însă numeroși autori ajung să sesizeze că un sălbatic integral nu poate fi altceva decît un ateu. El ajunge uneori întîiul personaj al luptei antireligioase: liberi de superstiții,

antropofagii sînt prezentați ca persecutînd și chiar mîncînd pe misionarii care vin să-i creștineze.

Dintre caracteristicile care mai tîrziu vor defini ideologia și grupurile revoluționare moderne, singura ce nu este asociată cu comunitățile de canibali este aceea a conspirativității. Este un loc comun al literaturii despre sălbatici că ei sînt vicleni și că știu să păstreze un secret, însă nu găsim aici nimic echivalent cu teoria secretului și conspirației care este formulată în legătură cu idealurile politice revoluționare, mai întîi în lojile masonice radicale din perioada imediat premergătoare Revoluției Franceze. În secolul al XIX-lea, această teorie a ajuns o componentă esențială a tacticii revoluționare. Chiar dacă are și ea surse speculative, conspirativitatea este însă, în bună măsură, un răspuns la necesitățile pragmatice ale luptei politice moderne. Ea nu este parte a substanței utopiei comuniste și de aceea ea nu joacă decît un rol marginal în istoria originilor profunde ale ideologiei comuniste.

Egali, liberi, comuniști integrali și atei: aceștia sînt canibalii, așa cum îi cunoaște publicul european în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Cum se face că aceste trăsături au fost apoi folosite pentru a descrie un ideal de societate civilizată? Există oare o relație genetică între literatura despre canibali și primele planuri pentru o societate comunistă?

Veriga lipsă

Răspunsul nu este dificil de aflat dacă realizăm că imaginea canibalului nu este neapărat una directă, nemediată, cît, mai ales, una artificială, proiectată de optica complexă a teoriei drepturilor naturale. Starea de natură ori, dacă preferăm, democrația primitivă este o stare ale cărei caracteristici sînt derivate speculativ ori prin apelul la autoritățile clasice. Desigur, este important că există descrieri ale sălbaticilor și antropofagilor care să confirme tezele filozofilor. La rîndul ei însă, literatura despre canibal vehiculează imagini, idei, argumente și valori ale dreptului natural clasic și modern.

În istoria filozofiei politice, antropofagul a fost foarte rar asociat cu instituția proprietății private. Nici egoismul său absolut, nici capacitatea sa totală de dominație și de consum privat nu l-au destinat pentru rolul de apologet al individualismului și al proprietății individuale. Doar unele pasaje din cinici și stoici ar putea să legitimeze canibalismul pe baza unor drepturi strict individuale.

Între școala filozofiei cinice și primele reprezentări moderne ale canibalilor este o anumită legătură. Numiți după faptul că duceau o viață în afara normelor sociale, asemenea cîinilor, cinicii au fost exemplul favorit de filozof rustic. În Evul Mediu, dincolo de marginile Europei trăiesc chinocefalii, creaturile antropofage cu cap de cîine, iar o dată cu Columb, sînt descoperite în insulele Caraibe rudele lor cu față umană, canibalii. Am văzut deja că o parte din literatura modernă despre canibali este o reciclare a imaginilor antice despre popoare de antropofagi. În epoca modernă, descrierile societății canibale se înmulțesc, devin mai detaliate și mai conectate la marile teme ale teoriei politice și morale. Această abundență va fi exploatată apoi de unii autori în beneficiul unor idei radicale.

Veriga lipsă între literatura despre canibali și primele disertații în favoarea comunismului politic este un grup de lucrări în care sînt justificate unele aspecte ale societății sălbatice, în special libertatea, egalitatea și comunismul proprietății, în vreme ce instituțiile politice, autoritatea, inegalitatea și proprietatea privată sînt condamnate. Practica antropofagiei nu este întotdeauna menționată, probabil din rațiuni tactice, cu toate că aceasta era o caracteristică notorie a societăților discutate.

Una din primele de acest tip este cartea baronului de Lahontan. Publicată mai întîi în 1702 și apoi reeditată de Nicolas Gaudeville, în 1705, într-o versiune încă și mai radicală, ea a stîrnit scandal imediat după apariție[374]. Concepută ca un dialog între un huron și un european, ea face elogiul societății primitive și critica societății europene. Sălbaticul-filozof îl îndeamnă constant pe interlocutorul său de peste ocean: „Frate, fă-te huron!" El susține că europenii ar trăi

mai fericiți dacă ar renunța la distincția dintre „al meu" și „al tău". Toate clișeele despre societatea primitivă sînt prezente aici, cu excepția unuia. Nici indianul și nici partenerul său de dialog nu amintesc ceea ce probabil nici un cititor cultivat din acea perioadă nu ignoră: anume că huronii sînt canibali.

Înaintea lui Lahontan, Rochefort arată despre canibalii din Caraibe că, spre deosebire de asiaticii din Java, „care nu pot discuta nici cu propriul lor frate fără un pumnal în mînă", aceștia trăiesc în armonie, toate interesele lor fiind comune. Casele lor nu au uși cu zăvoare, însă spre deosebire de spartani, cu care Rochefort îi compară constant, ei nu cunosc furtul, iar dacă le lipsește ceva din colibă sînt de părere că „un creștin a trecut pe aici!" Iau masa în case comune și mănîncă mîncăruri foarte gustoase. Sînt poligami, fiecare are atîtea femei cîte merită. Caraibii trăiesc liberi, fără ambiție, disprețuind aurul, precum vechii spartani. Se mulțumesc cu ce le dă natura. Sînt „incomparabil mai grași și mai bine dispuși decît noi" [375].

Diderot ne prezintă viața paradiziacă a locuitorilor din insulele Pacificului. Ei trăiesc în acord cu principiile naturii, pe care se pare că europenii le ignoră. Femeile se dau oricui, bărbații nu ascultă de nimeni pentru că nu au guvernare sau legi scrise, nu cunosc inegalitatea de avere și nici pe aceea de rang. Un bătrîn tahitian îi pune în dificultate pe europenii care încearcă să demonstreze că societatea lor este superioară. Nici Diderot nu dă atenție canibalismului nativilor, deși în perioada în care el scrie sînt numeroase relatările care menționează antropofagia insularilor din Pacific.

Rousseau este însă, prin influența și prin ingeniozitatea sa, exemplul extrem al acestor teorii care exaltă instituțiile societății canibale în vreme ce trece sub tăcere ori neagă antropofagia. În *Discurs despre originea inegalității*, el întoarce teoria stării de natură cu susul în jos. Filozofii dreptului natural ne vorbeau despre omul sălbatic atunci cînd ei de fapt descriau omul civil, crede el[376]. Nici unul dintre aceștia nu a ajuns să descrie corect starea de natură, pentru că ei nu

au făcut decît să „transporte în starea de natură ideile pe care le-au găsit în societate". Pasiunile pretinse ale omului natural nu ar fi decît cele ale omului civil: orgoliu, dorințe, nevoi, aviditate, opresiune.



Fig. 44. Theodor de Bry, „Femei din Lumea Nouă"

Ceea ce Rousseau propune este „să începem prin a da la o parte faptele, pentru că ele nu privesc în nici un fel chestiunea [naturii stării de natură]". În locul acestora, el substituie ceva despre care pare să creadă că este o abordare mai solidă din punct de vedere metodologic: „raționamente ipotetice și condiționale". Aceste raționamente îl conduc pe Rousseau la ideea că omul natural era o ființă bună, sănătoasă și pacifică. El e robust precum spartanii, gîndește puțin, doarme mult, trăiește singur, are simțurile ascuțite încît vede cu ochiul liber ceea ce europenii văd doar cu ocheanul și „bea rachiul european ca pe apă". E preocupat doar de propria conservare.

Din tratatele dreptului natural știm că acest sentiment legitim al propriei conservări este punctul de plecare de la care se construiește o întreagă cazuistică a actelor extreme care include și antropofagia. Planul lui Rousseau, în *Discurs*

despre originea inegalității, este de a demonstra că, dimpotrivă, popoarele civilizate sînt cele mai depravate. Civilizația, și nu starea de natură, se bazează pe crimă: nenumărați oameni au pierit în războaie, în naufragii, consumînd băuturi falsificate sau „monstruoase amestecuri de alimente". Natura „ne face să plătim scump disprețul cu care îi tratăm lecțiile". Ordinea civilă înseamnă „asasinate, otrăviri, hoții la drumul mare... avorturi"; chiar pedepsirea crimelor contribuie la această decădere, pentru că „dublează pierderea suferită de specia omenească". Starea de natură hobbesiană este transferată de Rousseau în sînul societății politice. Oamenii civilizați au „gusturi brutale și depravate, gusturi pe care sălbaticii și animalele nu le cunosc niciodată"[377].

Problema e că faptele sînt destul de rezistente la acest gen de speculații. Pasul următor, așadar, este negarea lor selectivă. Sălbaticii din Caraibe (altfel spus, canibalii) s-au îndepărtat cel mai puțin de starea de natură dintre toate popoarele existente, afirmă Rousseau[378]. Numai că acești cetățeni-model ai naturii nu pot fi antropofagi. Călătorii moderni, pretinde autorul nostru, au arătat că în multe insule din Caraibe locuitorii mor dacă mănîncă carne[379].

Rousseau construiește un ideal de societate care este inspirată din descrierile stării naturale. Problema sa, și a majorității celor care exaltă omul natural, este că starea cea mai naturală — cel puțin în limitele teoriei dreptului natural — pare aceea a caraibilor antropofagi. Soluția sa, ca și a altora, este să nege sau să ignore că aceștia sînt antropofagi și să se refere doar la egalitatea, libertatea și socialismul natural.

În cazul lui Radicati, antropofagia apare în contextul unei argumentații în favoarea egalității și libertății, însă relația lor este una exterioară. Povestea canibalilor moderni din *Culegere de piese curioase asupra subiectelor celor mai interesante* este relatată de personajul „Zelim Musulmanul", „tradusă din arabă", și tipărită la Roma de „Nicolas Machiavel". Ea însoțește alte cîteva piese radicale, cum ar fi o *Istorie prescurtată a preoțimii* și *Discursuri morale și politice*. În acestea din urmă, Radicati propune, printre primii în istoria ideilor politice, o guvernare perfect seculară și comunistă. După ce

expune schema clasică a regimurilor politice, el arată că democrația este „cea mai veche și cea mai convenabilă condiției naturale și libertății omenirii"[380]. Democrația la care se referă el este destul de diferită de democrația anticilor, fiind un regim bazat pe „consimțămîntul general al poporului" administrat central, unde oamenii sînt egali în „noblețe, putere și bogăție" și unde autoritatea suverană propagă cu vigoare o ideologie seculară. Un ingredient esențial al acestui regim este nu simpla egalitate de avere, ci eliminarea proprietății private: „... trebuie ca toate bunurile să aparțină Republicii, și ea, ca mamă bună a poporului, să le împartă fiecăruia după nevoile sale. În acest fel nimeni nu va fi obligat să cerșească și nimeni nu va mai avea un surplus. Conform acestor maxime se poate stabili și conserva o guvernare populară. Însă dacă acestea nu vor fi respectate, și dacă se va permite reintroducerea în societate a acestor cuvinte *meum & tuum*, ruina sa este inevitabilă. Iată de ce nu trebuie să se tolereze niciodată aceste expresii: «bunul meu», «mama mea», «copiii mei», «frații și surorile mele», pentru că ele sînt incompatibile cu natura unei guvernări democratice"[381]. Pentru Radicati, ca și pentru alți radicali, eliminarea proprietății private trebuie efectuată la un nivel încă și mai fundamental decît acela al proprietății asupra lucrurilor.

Volumul lui Radicati este astfel un amestec de teme tradiționale — nu întotdeauna conectate organic — și de idei moderne. Între copertele lucrării sînt aduse împreună temele antropofagiei, ateismului (sau cel puțin anticreștinismului), egalității, absenței proprietății private și comunismului sexelor. Din această rețetă, nu lipsește canibalismul. În afară de povestea lui „Zelim", Radicati mai include un plagiat al satirei lui Swift, *O propunere modestă*, în care este avansată ideea reglării populației prin consumarea copiilor săraci.

La literatura de călătorie, la pamfletele radicale și la speculațiile filozofice se mai adaugă, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, literatura despre pirați ca una din sursele ideilor despre egalitarismul extrem. Pirateria devine la începutul epocii moderne, înainte de a fi eliminată la începutul

secolului al XIX-lea, o instituție importantă, care dobîndește uneori chiar o sancțiune oficială. Nu este o simplă coincidență faptul că principala arie de activitate a piraților este zona Caraibelor și Antilelor. Societățile de pirați prezintă unele din caracteristicile frecvent asociate cu indienii canibali: infractori împotriva legii națiunilor, cruzi, atei, sodomiți, obsedați de băutură și jocuri de noroc. Însă cea mai frapantă trăsătură a acestor societăți este aceea a egalitarismului. Unii pirați au alcătuit, după cît se pare, asociații egalitare, libere în felul lor, în care proprietatea era împărțită egal sau era socotită comună. În *Istoria aventurierilor flibustieri*, Exemelin ne spune că aceștia se socoteau un fel de „frați ai coastei [maritime]"; el descrie ritualuri elaborate de împărțire a prăzii și a cheltuielilor. Ei par să fi cunoscut și un gen de comunism al femeilor numit *matelotage*, în care o femeie este trasă la sorți între doi pirați, aceștia culcîndu-se „alternativ" cu ea[382]. Un grup de pirați ar fi stabilit în jurul anului 1690 o colonie în Madagascar numită Libertalia, unde proprietatea era comună, iar guvernarea democratică[383].

Nu este imposibil ca unele dintre sursele ideilor comuniste să fi fost locale și pragmatice mai curînd decît livrești. Cel mai citat exemplu este al obștii sătești a slavilor, despre care mulți radicali ruși (Herzen și Bakunin, între alții) susțin că a fost egalitară și comunistă. Realitatea satului rus pare să fi fost alta, însă este clar că idei utopice comuniste circulau în folclorul rus, influențînd și practicile unor secte religioase ortodoxe. Pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea s-au organizat chiar și expediții care să găsească aceste ținuturi mitice, Belovode, Nutland sau Kitezh[384]. Dar dacă aceste speculații sînt un produs exclusiv al spiritului rus, aceasta este o chestie departe de a fi stabilită. Prima atestare tipărită a acestor legende este din 1807, iar ținuturile sînt situate de regulă „dincolo de apă", ceea ce sugerează că relatările despre ele s-ar putea să fie ecouri ale literaturii de călătorie despre societățile egalitare din America.

Toată această constelație de texte despre anarhia comunistă a sălbaticilor constituie un mare rezervor de imagini și de argumente care vor fi utilizate mai tîrziu de doctrina-

rii comunismului modern. Acest transfer ideologic va fi facilitat de existența acelor scrieri în care societatea sălbatică este propusă ca un ideal superior celei europene. Însă pasul decisiv este făcut abia o dată cu apariția unor proiecte de reformă fundamentală a societății politice occidentale în acord cu legislația naturală pe care antropofagii au făcut-o vizibilă.

Atacul asupra dreptului de proprietate

În 1780 apare clandestin, probabil la Paris, o lucrare anonimă cu titlul *Cercetări filozofice asupra dreptului de proprietate considerat în natură*. Ea aparținea tînărului Brissot de Warville și este o discuție despre canibalism pe fondul teoriei dreptului natural, un tratament pur speculativ, lipsit aproape complet de referințe savante, în care Brissot încearcă să deducă o întreagă teorie a proprietății pornind de la fizica particulelor în mișcare. Toate ființele trebuie să se hrănească pentru a exista, iar de aici filozoful nostru deduce că există un drept de proprietate al fiecărei ființe vii față de ceea ce îi este necesar pentru supraviețuire. Într-o secțiune numită *Asupra a ce se poate exercita dreptul de proprietate?* aflăm că acesta se confundă cu un drept imediat de dispoziție. Orice poate deveni obiect al acestui drept natural, inclusiv omul însuși: „Da, omul, animalele, toate corpurile din natură au un drept asupra a tot. Ele au drepturi unele asupra altora. Omul are dreptul asupra boului, boul asupra ierbii, iar iarba [Brissot crede că plantele au simțuri ca și animalele] asupra omului." Această reciprocitate a drepturilor face ca armonia naturală să se dizolve într-o luptă universală pentru existență: „... o luptă pentru proprietate ce pare că tinde spre distrugerea naturii, dar care o aduce la viață, o reînnoiește, distrugîndu-i formele". Acest argument este probabil inspirat de Buffon, care arată, în *Istoria naturală, generală și particulară*, că moartea violentă este legitimă și necesară în ordinea naturii și că animalele au dreptul să se devoreze unele pe altele, pentru a evita suprapopulația[385].

Acest „adevăr", sesizează Brissot, ridică cîteva întrebări importante, la care el crede că nu s-a răspuns satisfăcător

pînă acum. „Trebuie oare ca oamenii să se hrănească numai cu vegetale? Pot ei să se hrănească cu carnea animalelor? Au dreptul să se hrănească cu semenii lor? Au animalele și vegetalele aceleași drepturi asupra noastră? Pînă unde se poate întinde proprietatea asupra ființelor?"

Foarte departe, din cîte se pare. „Nu am decît un singur cuvînt cu care să răspund la aceste întrebări... acest cuvînt îmi este dictat de natura însăși: Ființele au dreptul să se hrănească în orice fel care este propriu satisfacerii nevoilor lor." Brissot admite că acest principiu ar avea consecințe „înfricoșătoare", însă de ce adevărul ar trebui să ne neliniștească, mai cu seamă cînd el reușește să răstoarne „prejudecățile"?

Experiența însăși ne furnizează cel mai puternic argument în favoarea ideii că animalele de aceeași specie au dreptul să se mănînce unele pe celelalte. Unii susțin că există un fel de „repugnanță invincibilă de a sfîșia și devora pe cei de aceeași specie". Acest lucru este demonstrabil fals, susține Brissot. Multe animale, precum lupii din pădure, se mănîncă unele pe altele; șobolanii își mănîncă puii; insectele și peștii așijderea. Pentru eventualitatea că cineva mai poate fi sceptic și după o asemenea înșiruire de evidențe, Brissot se declară dispus să-l însoțească „la antropofagi. Acolo, spectator al festinurilor cu carne umană, unde veselia prezidează, l-aș întreba unde e acea pretinsă repugnanță față de carnea semenilor... l-aș conduce, în fine, la caraibi, cărora nu le e scîrbă să devoreze membrele încă palpitînd de viață ale propriilor lor copii, pe care i-au îngrășat"[386].

Dacă educația sălbaticilor ar fi aceea care le-a șters dezgustul pentru această hrană, atunci la ce ar mai fi bune principiile înnăscute și de ce ar mai fi important să le avem, de vreme ce ele pot fi atît de ușor înlăturate? întreabă Brissot. Pentru el, raporturile uzuale sînt inversate: nu există un simț natural care să excludă antropofagia, ci mai curînd unul în favoarea sa. Natura este un rezervor de dorințe reprimate de cultură care furnizează măsura aberației vieții civile: „Poate că sălbaticii antropofagi, care nu sînt cîtuși de puțin răsfățați de instituțiile noastre sociale, nu fac altceva decît să urmeze impulsul naturii."

Universul a cărui lege Brissot încearcă să o descifreze este unul inspirat de fizica mecanică, un loc în care distincțiile morale dispar în favoarea exigențelor mișcării și care face irelevante ierarhiile lanțului ființelor. Ce contează diviziunea pe specii?! — exclamă filozoful — acestea nu sînt altceva decît simple definiții, „diviziuni himerice", fără nici o realitate. Toate corpurile aparțin aceleiași naturi. În acest spațiu se instituie capacitatea de dispoziție a unor ființe asupra altora, o capacitate pe care Brissot o botează „drept de proprietate".

Despre acest „drept", Brissot susține apoi că este unul „universal" și nu unul „exclusiv": „Nu există proprietate exclusivă în natură. Acest cuvînt este șters din codul său..." Cu alte cuvinte, singura formă de proprietate întemeiată în natură este un gen de comunism al forței, în care fiecare creatură înșfacă ce poate. Aceasta este proprietatea sacră, crede Brissot, care trebuie respectată de toți. „Foamea, iată titlul său. Cetățeni depravați, arătați un altul, mai puternic!"[387]

În ciuda radicalismului poziției sale, nu trebuie să scăpăm din vedere faptul că Brissot lucrează în orizontul teoriilor dominante ale dreptului natural, ale cărui concepte el doar încearcă să le deturneze. Ideea că foamea ori nevoia absolută în general dau un drept imediat de dispoziție care, în imperiul necesității, este superior celui de proprietate privată este una comună în dreptul natural, de la Toma d'Aquino și pînă în secolul al XVIII-lea. Brissot însă crede că acest titlu este unul care le face pe toate celelalte invalide. După el, proprietatea socială s-a deghizat ca proprietate naturală, o transformare pe care el o reproșează „apărătorilor orbi" ai proprietății private. El se referă la derivarea proprietății civile dintr-o formă sau alta de proprietate naturală, o mișcare iarăși foarte comună în dreptul natural. Brissot identifică două teorii despre originea și legitimitatea proprietății, aceea care face din proprietate un drept ce decurge dintr-o cucerire și alta care îl derivă pe baza „primei ocupații". Lipsește aici, destul de curios, ideea — foarte curentă de altfel în dreptul natural — a proprietății bazate pe consimțămînt. Ținta lui Brissot este Hobbes și un grup

de „juriști" pe care el nu-i numește, dar despre care putem bănui că îi include pe Grotius și pe Pufendorf.

Argumentația sa se desfășoară pe două planuri. Primul este exaltarea proprietății naturale, despre care am aflat că este unica legitimă. Cine altcineva este proprietarul natural prin excelență dacă nu sălbaticul? Dacă vrem să vedem omul „cu adevărat măreț [*vraiment grand*], cu adevărat proprietar, iată-l pe acest sălbatic născut în fundul Canadei". Canadianul este, după Brissot, un om perfect liber și care se bucură de o dispoziție perfectă asupra bogățiilor naturii: munți, păduri, animale, și altele asemenea. În ce privește proprietatea asupra femeilor, Brissot presupune că ea este una amiabilă pentru că aici nevoia înseamnă „iubire".

Pe de altă parte, Brissot critică vehement instituția proprietății private, despre care afirmă că este una „frivolă și inutilă". Ea presupune o contradicție: dreptul natural de proprietate este universal, însă proprietatea privată este individuală, deci particulară. E clar că cele două sînt opuse. Singurul temei legitim al proprietății este nevoia, ceea ce pentru Brissot pare să excludă complet proprietatea în societățile politice, „proprietatea finanțistului bogat, care și-a clădit palate superbe pe ruinele averii publice, a prelatului avid... a burghezului leneș". Păcatul acestora este că au mai mult decît le trebuie pentru satisfacerea celor mai elementare nevoi. Iar nevoia îi apare lui Brissot mai mult ca un fel de pulsiune imediată și irezistibilă decît ca ceva stabil și calm. Criticînd ideea dreptului primului ocupant, el susține că din nevoia eventuală a acestuia nu decurge dreptul la stabilitatea posesiei: dacă cineva nu mai are nevoie de un loc, atunci de ce îl mai ocupă, întreabă mirat Brissot? Nevoia unuia distruge titlul pe care celălalt ar putea să îl fi avut asupra unui teren.

De ce însă în natură proprietatea ar lua doar o formă legitimă? Pentru că, explică Brissot, deși fiecare are dreptul la tot în starea de natură, omul natural are un singur criteriu: utilitatea. Utilitatea ar fi așadar un fel de barieră pe care natura o ridică în calea uzurpării dreptului de proprietate. Lucrurile par să stea puțin diferit, admite Brissot, atunci cînd

doi oameni, în natură, reclamă același drept asupra aceluiași lucru. În acest caz, susține el, are drept de proprietate acela care are cea mai mare nevoie; dacă nevoia este egală, atunci predomină dreptul celui mai puternic, o situație pe care Brissot o descrie într-o manieră strict obiectivă, ca un fel de ciocnire între două bile.

O societate în care oamenii devin bile mînate de nevoi bazale și care intră în coliziuni destructive unele cu altele nu este chiar cetatea fericită a filozofilor. Brissot arată că nu trebuie totuși să pierdem din vedere că discuția a fost una despre proprietate în dreptul natural. „Ar fi periculos să o aplicăm la societățile noastre. Putem să-l iertăm pe părintele Jean că a mîncat pulpa unui englez care s-a sinucis. El se găsea în deșertul Siberiei, aproape mort de foame. Nenorocire însă aceluia care în societatea noastră ar dobîndi gustul pentru carne de om! Legile l-ar pedepsi cu severitate."

Nu e însă limpede de ce ar trebui să fie așa, atîta vreme cît aceleași legi și aceeași societate au fost condamnate ca nedrepte, iar bogatul a fost numit „un hoț". Omul în societate este „un sclav", care dacă îi este foame ajunge să ceară „cu umilință" de pomană, aparent fără să știe că „proprietatea asupra ființelor este universală". Brissot admite în cele din urmă că acest drept de proprietate naturală pe care tocmai l-a descoperit are o relevanță pentru societățile civilizate și trebuie să servească drept criteriu de reformă juridică. Tribunalele nu ar trebui să-i pedepsească atît de sever pe aceia care în numele foamei au furat. Ei nu au făcut altceva decît „să împlinească dorințele naturii". Brissot scrie că ar fi fericit dacă viața acestor inocenți ar fi salvată, aparent fără să bage de seamă că genul acesta de delict deja nu mai era o chestiune capitală în majoritatea jurisdicțiilor civilizate. Această operă umanitară ar merita „secole de imortalitate", afirmă el într-un pasaj despre care e greu de spus dacă e o ironie sau un acces de modestie. Oricum ar fi fost, moartea era mai aproape de Brissot decît bănuia el. În timpul Revoluției Franceze el a fost unul din liderii girondinilor, calitate în care a promovat războiul revoluționar ca o cruciadă pentru libertate în Europa. După o serie de înfrîn-

geri ale armatelor franceze, girondinii sînt înlăturați, iar în 1793 Brissot a fost ghilotinat, devorat de revoluția printre ai cărei părinți s-a numărat.

Cercetarea filozofică asupra dreptului de proprietate nu este o lucrare care este amintită, de regulă, în discuțiile despre originile doctrinei comuniste. Însă importanța ei s-ar putea să fi fost considerabilă, nu doar pentru ideile conținute, ci și pentru că ea este o piesă din istoria constituirii egalitarismului revoluționar de dinaintea anului 1789. Brissot a fost unul dintre cei care frecventau cercurile de la Palais Royal și era prieten cu Restif de la Bretonne, cel care folosește pentru prima oară termenul „comunism", în 1782, pentru a se referi la un proiect de abolire a proprietății private. Restif a fost prieten și cu Mercier, scriitorul al cărui *2440 sau un vis cum n-a mai fost*, cuprindea și el propuneri de reformă radicale. Restif este în corespondență cu un anume Joseph-Alexandre-Hupay de Fuvea, un scriitor provincial, ce este primul care, într-o scrisoare, se desemnează pe sine ca un *auteur communiste*. Hupay este și autorul unui proiect de societate comunistă seculară, intitulat *Proiect pentru o comunitate filozofică* (1779). Sursele din care se inspiră Hupay sînt Rousseau, Mably și relatările despre indieni[388]. În fine, tot Restif este veriga care îi leagă pe acești autori de tipografia revoluționară a lui Nicolas Boneville și, prin acesta, de Sylvan Maréchal și de Grachus Babeuf, cei care se vor afla în centrul Conspirației Egalilor, prima tentativă de a instaura o ordine a egalitarismului extrem și secular într-un stat modern.

Consumul extatic

Ideologia comunistă pare să fie caracterizată de o atenție specială pe care o acordă problemei sărăciei. Ea este o formă de egalitarism, iar rațiunea de a fi a acestui egalitarism pare să derive din existența pauperității. Aceasta este, în orice caz, interpretarea pe care apostolii comunismului modern au sancționat-o și care a devenit monedă curentă.

Dacă însă comunismul nu ar fi decît un proiect de rezolvare a problemei sărăciei, el ar fi rămas, după toate pro-

babilitățile, doar una din miile de scheme de acest gen care au fost născocite în ultimele două–rei secole. Că nu s-a întîmplat așa este o indicație a faptului că doctrina comunistă are în centrul său altceva decît conceptul de sărăcie.

La originile sale, comunismul era mai degrabă o doctrină a abundenței. Acest lucru pare straniu, dacă ne gîndim că experiența societăților comuniste este sinonimă cu mizeria de masă. Însă înainte de instaurarea regimurilor comuniste, înainte chiar de formarea partidelor socialiste și comuniste și de participarea lor la lupta politică, înainte deci de proba aspră a realității, primul motor al imaginației comuniste era abundența.

Abundența pe care o întrezăresc autorii comuniști nu trebuie luată în înțelesul comun al termenului. În contextul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, chiar și acesta ar fi fost radical. În condițiile în care sărăcia și mizeria sînt realități dominante, o propunere a unei societăți în care fiecare are destul este o utopie cu accente subversive. Însă abundența proiectelor comuniste nu trebuie confundată cu o simplă satisfacere a dorințelor vitale și eventual încă ceva pe deasupra. Ea este în toate privințele o abundență extraordinară. Comunismul este înainte de orice, la sursele sale, o sistematizare și o legitimare a unei societăți în care pot fi gratificate și altfel de dorințe decît cele comune, în maniere altele decît cele consacrate. Pentru cei care o inventează, ordinea comunistă este una a consumului extatic.

Ceea ce autorii radicali găsesc atrăgător în societatea naturală a canibalilor este, așa cum am văzut, libertatea, egalitatea, fraternitatea și prosperitatea. Libertatea este un atribut care pare nelalocul său într-o discuție despre comunism, care a făcut posibile unele din cele mai represive state din cîte au existat în istorie. Libertatea la care se referă acești autori nu este însă libertatea civilă a tradiției liberale și democratice moderne, ci una naturală și comunală, o libertate a tribului sau „republicii", în virtutea căreia o înregimentare a indivizilor este nu doar posibilă, ci chiar dezirabilă. Dar libertatea canibalilor trece chiar dincolo de o libertate a spartanilor. Ea este una a ființelor libere de la natură, ceea ce o

face încă și mai revoluționară în comparație cu orice libertate politică. Ea dă un titlu imediat și imprescriptibil asupra a orice.

Această libertate naturală este aceea care aduce în orizontul poftelor obiecte noi, imposibile sau improbabile pentru omul civil. Aici, în opinia autorilor radicali, este rădăcina superiorității sălbaticului canibal asupra omului cetății. Canibalul poate dori ceea ce celălalt nu poate concepe sau nu poate accepta să dorească. Mai mult decît atît, dorințele sale sînt legitime, grație dreptului naturii, în vreme ce dorințele omului civilizat se trezesc pe un fond al culpabilității.

Carnea de om este un asemenea obiect al consumului prohibit, probabil chiar obiectul interzis prin excelență. Această interdicție sub semnul căreia stă a produs o fascinație detectabilă în numeroase scrieri despre canibali. Festinul cu carne de om al sălbaticilor este privit într-o manieră ambivalentă de scriitorii Luminilor. Pe de o parte, el marchează primitivismul indienilor, pe de altă parte însă, el este dovada unei libertăți naturale mai cuprinzătoare decît aceea civilă. Este aceeași libertate despre care tratatele de drept natural și de cazuistică au susținut că este legitimă și care are precedență, în anumite condiții, în raport cu aceea politică. În numele acestei libertăți naturale, sălbaticul își satisface o poftă care pe omul politic nu-l poate decît anima în secret.

Din această libertate absolută decurge egalitatea. Egalitatea nu este așadar origine și scop ultim, un fel de Alfa și Omega în doctrina comunistă. Ea apare în tabloul comunismului primitiv ca un rezultat al libertății naturale, o condiție indispensabilă pentru manifestarea ei. O dată apărută însă, ea este o nouă și perversă sursă de plăcere.

Pentru a înțelege natura egalității în comunismul primitiv, trebuie să evităm să o privim sub specia egalității civilizate, proprii unei societăți liberale contemporane. Lumea autorilor secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea era una fundamental ierarhică, în care egalitatea locuia doar nișe ecologice restrînse. Sugestia unei societăți de egali era, în aceste

condiții, mai mult decît radicală: ea era vecină cu blasfemia. De aici își împrumută ea puterile magice. Egalitatea revoluționarilor este una fundamental ireverențioasă. Pentru ei, ierarhiile nu sînt doar necunoscute sau ignorate, precum în epoca democrației de masă. Ele există și se cer depășite într-o manieră demonstrativă, vecină cu Carnavalul, ocazia principală în care ierarhiile societății tradiționale sînt răsturnate și luate în derîdere. Lipsa de respect, limbajul violent și grosolan nu sînt doar artificii la care propagandiștii comuniști recurg în focul luptei politice, ci aspecte ale acestei demolări retorice a inegalității. Neciopliți, indienii sînt purtătorii de cuvînt ideali ai unei doctrine care își propune să calce în picioare întreaga simbolistică a reverenței. În *Militarul-filozof*, o lucrare publicată anonim de Naigeon și dedicată criticii teoriei despre religie a lui Malebranche, criticul îi cere interlocutorului său „să nu fie șocat de termenii tari care îmi pot scăpa atunci cînd vorbesc despre religia dumneavoastră. Eu joc rolul unui personaj liber, indiferent... rolul unui sălbatic care nu are spiritul afectat de superstiții"[389]. În timpul Revoluției Franceze un nou gen de jurnalism de agitație va duce la perfecțiune jargonul primitivilor. În *Pere Duchene*, Hebert nu scapă nici o ocazie să insereze cîte un *foutre* sau *bougre*. Titlurile pamfletelor revoluționare sînt și ele sugestive în același sens[390].

Ateismul comuniștilor moderni are și el precedente în literatura despre antropofagi. Desigur, nu orice adept al comunismului a fost ateu. În secolul al XIX-lea Lammennais sugerează, printre primii, că creștinismul a fost un gen de socialism, iar în secolul al XX-lea „teologia eliberării" a promovat și ea asemenea idei. Însă majoritatea doctrinarilor comuniști au propagat un ateism violent, care este de neînțeles doar ca simplă necredință. Satisfacțiile blasfemiei sînt o explicație mai probabilă pentru frenezia lor. În Rusia Sovietelor a existat o mișcare numită a „mîncătorilor de preoți" (*popoedstovo*) care agita ideea eliminării neîntîrziate a preoțimii. Unul din afișele lor înfățișa țărani care se hrăneau cu intestinele unui Cristos spintecat[391].

Libertatea și egalitatea interpretate în cheie subversivă: iată rațiunea legitimării nudității, o altă temă care leagă literatura despre sălbatici de aceea revoluționară și egalitară. Originile atracției pentru nud în discursul politic radical al secolului al XIX-lea sînt destul de complexe, de ele fiind responsabilă în parte arta clasică. Însă nuditatea ca o valoare politică și morală are și alte surse. În perioada Reformei apare o sectă, a adamiților, care promova nuditatea pe baza ideii că primii noștri părinți au fost, conform Scripturii, goi. În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea însă, marele personaj al nudismului este, incontestabil, sălbaticul. Din cartea despre caraibi a lui Rochefort aflăm că sălbaticii umblă goi; dacă cineva își ascunde părțile naturale, ei îl iau în rîs. În fața obiecțiilor europenilor, ei răspund că așa am venit cu toții pe lume[392]. În *Scrisoare despre nuditatea sălbaticilor către marchiza de ****, compusă probabil de Fontenelle, aflăm că pudoarea este doar efectul educației și obișnuinței. De ce caraibii ar trebui să roșească, întreabă autorul, cînd ei umblă goi în starea de natură?[393] În fond, aproape toate popoarele din istorie și de pe alte continente umblă goale sau se îmbracă în felul lor, precum hotentoții care se mînjesc cu balegă. Sălbaticii și filozofii cinici ne mai învață, de asemenea, că nu trebuie să ne fie rușine să perpetuăm specia și să ne ascundem organele destinate acestui scop nobil. Este adevărat că socialismul de partid al secolelor al XIX-lea și al XX-lea a fost mai curînd conservator din punctul de vedere al moralității, o consecință inevitabilă după instituționalizarea mișcării comuniste și atragerea muncitorimii către partidele proletariatului. Însă ideea nudismului a supraviețuit în marginea socialismului oficial. În anii 1920 în Rusia Sovietică a existat o mișcare numită *Jos rușinea!* pentru care costumul lui Adam era uniforma democratică prin excelență și care a organizat manifestații nudiste în Moscova și Harkov[394].

Fraternitatea autorilor egalitarismului radical din secolul al XVIII-lea este, de asemenea, una care nu se suprapune exact peste ideile comune de solidaritate socială. Filozofia politică clasică, în special aceea aristoteliană, vorbește despre *philia* (amiciție, simpatie, dragoste) ca fiind legătura



Fig. 45. Theodor de Bry, „Abundența din Lumea Nouă"

afectivă fundamentală într-o cetate bine ordonată. Consecințele acesteia sînt notabile în planul proprietății: între prieteni toate lucrurile sînt comune, avertizează Aristotel. Însă afecțiunea reciprocă din republicile de sălbatici este fascinantă pentru că ia forme hiperbolice și licențioase cum ar fi comunismul femeilor și homosexualitatea. Disponibilitatea totală a femeilor este cea care inflamează cel mai mult imaginația autorilor protocomuniști. Restif de la Bretonne, unul din cei mai cunoscuți „pornografi" ai perioadei, propune, în *Pornograful sau ideile unui om de treabă asupra unui proiect de reglementare a prostituției* (1769), un sistem centralizat de bordeluri, cu tarife fixe, pentru satisfacerea poftelor cetățenilor, care vor găsi acolo și fete sub 14 ani. Modelul femeilor publice Restif îl găsește în istoria antică (femeile spartanilor, pretinde el, erau comune) și în experiența „sălbaticilor liberi", ale căror femei ar urma „instinctul naturii"[395]. Mai tîrziu, după revoluția din 1917, unii bolșevici vor lua o vreme în seamă ideea desființării familiei.

Absența proprietății private este, fără discuție, unul din pilonii doctrinei comuniste. Însă această idee are o origine destul de misterioasă, pe care multe pagini de istorie, mai mult sau mai puțin înregimentată ideologic, nu au reușit să o lămurească satisfăcător. Astăzi proprietatea privată este văzută ca unul din cei doi termeni ai unei relații polare, celălalt fiind proprietatea publică. A încerca să regăsim însă această dualitate în contextul discuțiilor radicale despre proprietate, în secolele XVI–XVIII, înseamnă să comitem un alt anacronism. Ceea ce autorii acelei perioade opun proprietății private nu este pur și simplu o proprietate publică, pentru simplul motiv că aceasta, cel puțin în formele sale elaborate din secolele XIX și XX, nu există încă. Proprietatea comună la care se referă acești scriitori este una inspirată de tezele dreptului natural și se traduce ca un drept de apropriere, bazat pe necesitate, dintr-un fond altminteri comun — „comun" însemnînd aici de regulă „comun tuturor oamenilor". În acest sens, de pildă, se poate spune că marea largă este „comună".

Acest comunism al stării de natură nu este așadar o instituție juridică superpozabilă proprietății de stat de mai tîrziu. El este, dimpotrivă, o instituție pre- și chiar antijuridică. Comunismul sălbatic nu se mulțumește doar să ignore proprietatea privată, ci reprezintă inversiunea sa completă. De aceea, el este de regulă teoretizat ca furt. Nu este o întîmplare că Proudhon va pune în legătură, în secolul al XIX-lea, furtul și proprietatea. Teoria sa are antecedente în disertațiile despre sălbatici din secolele precedente. Că aceștia trăiesc într-o stare de natură, unde proprietatea privată este necunoscută, este bine cunoscut. Însă dreptul naturii, după cum știm deja, este unul care îi împuternicește pe aceștia să treacă peste distincțiile pe care omul civil le așază între *al meu* și *al tău*. Comunismul originar este așadar unul al hoției generalizate, unde fiecare înșfacă ce poate. Exact așa sînt descrise societățile de canibali și exact așa îi vor îndemna revoluționarii pe oamenii gloatei să facă. De la Warville pînă la Lenin, hoția este văzută ca o componentă a libertății naturale uzurpate de ordinea civilizată. Sălbaticii nu sînt, de-

sigur, singura sursă a acestei idei bizare despre proprietate. În Antichitate spartanii sînt descriși ca legitimînd, în anumite condiții, furtul, lucru care nu a scăpat observației radicalilor Luminilor. Banditismul și pirateria sînt două activități asociate cu un gen de justiție populară. Însă nici una din aceste surse nu descrie în măsura în care o face literatura despre antropofagi o societate în care proprietatea privată este imposibilă pentru că fiecare se servește cu ce îi cade în mînă.

La originile doctrinei comuniste se găsește o idee despre omul din natură și despre societatea naturală. În virtutea dreptului natural, a cărui restaurare este reclamată, subiectul discursului comunist este unul al unor dorințe extreme. În utopia comunismului primitiv, el trăiește înconjurat de femei și de plăceri interzise, blasfemiază după plac și dispune după plac de obiectele din jurul său. Acestă idee despre o societate de egali este apoi preluată de primii scriitori socialiști și comuniști, care au fost astfel mai fideli surselor doctrinare decît își imaginează o bună parte a istoriografiei, care este gata să vadă în excentricitățile acestor autori doar un simptom al unui delir individual. Cînd Fourier arată că o femeie din falansterele sale trebuie să se dea în timpul vieții sale la 15 000 de bărbați, pentru a lăsa „amintiri plăcute" fiecăruia dintre ei, iar copiii trebuie trimiși să strîngă fecale pentru că asta se potrivește „pasiunilor" lor, cînd Proudhon arată că la originea proprietății este furtul, cînd Marx și Engels speculează asupra desființării familiei și proprietății private ori cînd Lasalle vorbește despre un „drept la lene", avem de-a face aici cu teme care provin dintr-o literatură radicală în care antropofagul a jucat rolul principal. Canibalul, mai mult decît oricare alt personaj, este întemeietorul comunismului modern. Este poate ceea ce a știut Lenin, atunci cînd scrie, într-o scrisoare din 19 martie 1922 marcată „Top secret" și adresată membrilor Biroului Politic, îndemnîndu-i să treacă la măsuri decisive pentru instaurarea noii ordini: „Acum și doar acum, cînd în regiunile unde este foamete s-a ajuns să se mănînce carne de om, și cînd sute dacă nu mii de corpuri zac pe drumuri, este mo-

mentul în care putem (ceea ce înseamnă că trebuie) să confiscăm averile bisericești cu cea mai sălbatică și nemiloasă energie, și să nu ezităm să zdrobim orice rezistență... ca să punem mîna pe un fond de cîteva sute de milioane de ruble de aur."

AGENTUL CRUZIMII ABSOLUTE

Critica geografiei morale

Într-o utopie publicată anonim în 1795, eroul, care se trezește abandonat pe o insulă, observă un fum în depărtare. „Primul gînd care mi-a trecut prin cap — arată el — este că [fumul] provenea de la focul unor indieni sau poate chiar al unor canibali", motiv pentru care a grăbit pasul pentru a ajunge mai repede între oameni[396]. Acest pasaj ne arată că figura antropofagului este pe cale să-și piardă valențele negative. La începutul secolului, în *Robinson Crusoe*, eroul fuge în direcție opusă de îndată ce suspectează prezența canibalilor pe insula sa, suspiciune declanșată de amprenta unui picior gol pe nisip. „Terifiat în ultimul hal, uitîndu-mă în urmă la fiecare pas", Robinson se baricadează pentru trei zile în mica sa citadelă — „n-a fost vreun iepure sau vulpe să se ascundă în vizuină mai terorizat decît am fost eu"[397].

De unde pînă atunci canibalul era unul dintre actorii principali ai dramei dreptului natural, o dată cu secolul al XIX-lea noi sensibilități teoretice îl degradează la rangul de figurant excentric. Cauzele acestui declin nu sînt evidente. Epuizarea influenței teoriilor dreptului natural este oare cea care elimină canibalul din rîndurile personajelor influente ale științelor omului? Această explicație nu poate să fie pe deplin mulțumitoare. Dacă este adevărat că teoriile dreptului natural se prăbușesc, cel puțin în formele lor clasice, acest lucru se datorează, într-o măsură deloc neglijabilă, tocmai discreditării ori marginalizării unora dintre elementele lor. În această istorie a declinului, canibalul își va face simțită prezența încă o dată, într-un mod destul de paradoxal. El este adus în discuția savantă pentru că în legătură cu ființa sa încep să se manifeste dubii. Acestea anunță

nu doar ieșirea din scenă a canibalului, ci și declinul științelor la care acesta participă.

Un scepticism pur cu privire la existența antropofagilor a fost greu de susținut în fața acumulării impresionante de mărturii, însă el nu a fost inexistent. John Atkins arată, în *O călătorie în Guineea, Brazilia și Indiile de Vest* (1735), că dorește să nege existența națiunilor cu obiceiuri canibale, „împotriva autorității celor mai gravi autori". Cei mai mulți dintre sceptici admit că antropofagia există, însă este excepțională. Virey notează că Atkins și Dampier au contestat existența canibalilor. El nu este atît de sigur, pentru că există „probe incontestabile în favoarea existenței lor", însă admite că s-a „exagerat excesiv" numărul lor[398]. În *Enciclopedia Yverdon,* în articolul *Carne,* citim că deși există trei feluri de canibali americani, aceștia sînt destul de rari, iar antropofagia lor este accidentală și neesențială. Alături de cei care omoară prizonieri pentru a se hrăni și de cei care îi mănîncă pe cei morți de boli sau răni (și al căror număr e foarte mic; poate că nu sînt cunoscute „nici măcar trei popoare la care obiceiul de a fi înmormîntat în stomacul posterității să fie atestat"), se găsesc cei care nu se ating decît de apendicele corpului omenesc, precum Topinambours sau Tapuiges, care nu devorează decît tunica și o parte a cordonului ombilical al nou-născuților, ori peruvienii care pun puțin sînge de om în pîinea sacră.

Antropofagia caraibilor, poporul de canibali prin excelență, începe să dispară și ea din relatările savante. În prima sa călătorie în America, Columb se îndoiește de relatările localnicilor despre un neam fioros numit „Caniba" și care mănîncă oameni. Aceștia ar putea fi oamenii Marelui Han (*Khan*) chinez, crede Columb, despre care ceilalți indieni și-ar fi închipuit că le-au mîncat tovarășii. În repetate rînduri el scrie în *Jurnal* că indienii mint sau se înșală. Abia după întîlnirea cu un grup de indieni ostili el admite că a văzut canibali sau cel puțin vecini ai acestora. În secolele al XVII-lea și al XVIII-lea numărul scepticilor crește. Du Tertre afirmă că dieta obișnuită a caraibilor nu include carne de om[399]. În *Dicționarul Universal* (Trevoux), nu există nici un articol

despre canibali. Există unul despre antropofagie, destul de scurt, și altul, încă și mai scurt, despre antropofagi, precum și o mențiune a disputei relatate de Herodot, între greci și indienii antropofagi, în cadrul articolului despre „Sepultură". Omisiunea cea mai surprinzătoare intervine în articolul „Caraibi". Aproape jumătate din acesta discută originea numelui, iar în rest aflăm lucruri deloc senzaționale despre acest popor din America. Cu toate că referințele bibliografice ale articolului trimit la lucrări în care canibalismul este abundent ilustrat și cu toate că din articolul despre antropofagi rezultă că cei din America i-au „depășit pe toți ceilalți în ferocitate", autorul reușește să treacă complet sub tăcere incidența canibalismului între caraibi. Poate că referința la predicatorii ce au făcut deja cunoscute Evangheliile mîncătorilor de carne de om explică această tăcere suspectă. O omisiune similară se găsește în cartea părintelui Labat, *Călătorii în insulele Americii* (1724), unde descrierea caraibilor nu cuprinde nici o referință la antropofagie. Asta nu pentru că bunul părinte ar fi avut vreo reținere să îi invoce pe canibali, dovadă că în alte lucrări ale sale el prezintă o adevărată enciclopedie a canibalismului. Este mai probabil că avem de-a face cu o omisiune calculată. Labat arată că este o eroare să credem că indienii caraibi formează societăți de antropofagi, așa cum au încercat să ne convingă atîția autori: „Am probe cu privire la contrariu ce sînt clare ca lumina zilei." El încearcă să discrediteze mărturiile savante despre canibalismul indian. Indienii se căsătoresc cu prizonierele lor, însă își cresc copiii ce rezultă din aceste uniuni, „fără să se gîndească să-i ucidă". Cel mai rău lucru pe care ei cred că îl pot face acestora este să-i vîndă europenilor. Cazurile de dezmembrare a prizonierilor sînt explicate ca o dorință de a conserva trofee ale victoriei.

Unii autori, mai ales dintre cei protestanți, neagă existența canibalismului între indieni din motive politico-religioase. În *Istoria indienilor americani* Adair pretinde că relatările misionarilor spanioli despre canibalism în Lumea Nouă sînt niște invenții. Spaniolii îi urau pe mexicani și pe peruani, îi ucideau pentru a le lua aurul, și de aceea i-ar fi

descris ca pe o „adunătură abominabilă de canibali idolatri ce ofereau sacrificii omenești... și mîncînd victimele lor nenaturale"[400]. Montesquieu reușește să omită canibalismul din Indii în discuția sa despre dreptul sclaviei, deși sursele pe care le citează (printre care Garcillaso de la Vega) oferă numeroase exemple ale acestei practici. Pentru Montesquieu, ca și pentru Raynal, religia a fost pretextul crimelor din Indii, iar spaniolii au justificat în mod superficial și neplauzibil sclavia pe considerente de diferență de civilizație, subjugîndu-i pe indieni pentru că fumau tabac ori nu își tundeau barba *à l'espagnole*.

La sfîrșitul Iluminismului nu doar personajul individual al canibalului dispare din peisajul filozofic. Națiunea canibală, ca personaj colectiv, este pe cale să-și piardă la rîndul său semnificația teoretică. Buffon explică de ce acest concept nu mai are curs în noua filozofie a socialului. Autorii care au vorbit despre obiceiurile națiunilor sălbatice, arată el, n-au observat că ceea ce ei au considerat obiceiuri ale unei întregi societăți nu erau în realitate decît „acțiuni proprii [doar] cîtorva indivizi, adesea determinate de circumstanțe sau de capriciu"[401]. Unele națiuni, ni se spune, își mănîncă dușmanii, unele îi mutilează sau îi ard. Unele sînt într-o stare de război perpetuu, altele caută să trăiască în pace, la unele tatăl e ucis la o anumită vîrstă, la altele părinții își mănîncă copiii. Aceste istorii, pe care călătorii le spun „cu atîta complezență", se reduc după Buffon la povestiri ale unor fapte particulare și ele nu înseamnă nimic altceva decît că un anume sălbatic și-a mîncat dușmanul, că altul l-a ars sau mutilat, că altul și-a ucis sau și-a mîncat copilul. Aceasta se poate întîmpla la mai multe națiuni de sălbatici, căci oriunde nu e o ordine, o societate stabilită [*société habituale*], o lege sau un stăpîn, avem mai puțin de-a face cu o națiune decît cu un „ansamblu tumultuos de oameni barbari și independenți".

Regiunile anexate imaginației extreme devin, în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, mai civilizate. Acest proces forțează în literatura științifică o îngustare a spațiului de posibilitate al canibalismului. *Atlasul* lui John Ogilby (1670)

prezintă Africa drept o colecție de regate bine organizate și nu ca pe o adunătură de triburi sălbatice. Ilustrațiile înfățișează așezări ordonate, cu oficiali de diferite ranguri, case bine întocmite și cîmpuri cultivate. Exemplul cel mai spectaculos este însă acela al Americii. De unde în secolele al XVI-lea și al XVII-lea America este prin excelență continentul primitivismului, o dată cu Tocqueville și Hegel, ea devine „pămîntul viitorului". Eliminarea canibalului de pe mapamond este semnalată și de *Enciclopedia Yverdon* (articolul *Carne*) atunci cînd notează că europenii au exterminat aproape complet popoarele care mîncau carne de om. Progresul manierelor civilizate înseamnă și o schimbare a bucătăriei. În *Robinson Crusoe,* naufragiatul englez îl întreabă pe Vineri dacă întors în țara lui va mai mînca oameni. Conversia canibalului pare definitivă: „Nu, nu, Vineri le zice să trăiască bine, să roage pe Dumnezeu și să mănînce pîine de porumb, lapte și carne de vacă, nu mîncat om din nou."[402]

Din punctul de vedere al consecințelor pentru teoria morală, mai importantă decît civilizarea sau exterminarea antropofagilor a fost neîncrederea crescîndă în literatura clasică de călătorie. O doză de scepticism cu privire la veridicitatea și relevanța relatărilor călătorilor a fost probabil o componentă naturală a receptării acestui gen. În *Istoria cuceririi Mexicului,* Solis arată că religia și obiceiurile indienilor sînt un amestec a ceea ce idolatria a produs mai abominabil în alte părți ale lumii, însă repetarea acestor atrocități este „plictisitoare", „o instrucție foarte puțin necesară, care nu produce plăcere și nu e nici utilă"[403]. Rochefort arată că sălbaticii caraibi nu călătoresc niciodată și le reproșează europenilor pasiunea lor pentru călătorii. Astfel, „ei au onoarea să semene cu Socrate", care nu pleca niciodată din Atena[404].

În secolul al XVIII-lea acest scepticism începe să fie cultivat mai atent, iar relatările despre obiceiurile sălbaticilor încep să fie cenzurate pentru exuberanța lor. Vico arată în *Știința nouă* că există trei obiceiuri „universale și eterne", practicate de toate popoarele: religia, căsătoria și îngroparea morților. Cum literatura călătorilor nu pare să concure la verificarea schemei sale, Vico arată că aceasta vehiculea-

ză neadevăruri: „Să nu permitem ca primul nostru principiu să fie acuzat de falsitate de călătorii moderni, care povestesc că în Brazilia și în alte țări din Lumea Nouă oamenii trăiesc în societate fără să îl cunoască pe Dumnezeu, după cum Antoine Arnauld crede că este cazul în insulele numite Antile... Acestea sînt povești ale călătorilor, scrise pentru a-și vinde cărțile."[405] Raynal arată, cu referire la niște relatări despre insulele Mariane de a căror veridicitate el se îndoiește, că „nici o autoritate nu trebuie să ne convingă să credem într-o absurditate". Lafitau susține că multe relatări antice și moderne despre popoare cu obiceiuri extraordinare sînt doar fabule. Thomas Sheridan îi denunță în *The Intelligencer* (1728) pe povestitorii care spun lucruri de necrezut, o pasiune „care predomină mai ales la călători"[406].

În *Discurs despre originea inegalității,* Rousseau avansează o critică sistematică a literaturii de călătorie. De trei sau patru sute de ani, scrie el, sînt publicate numeroase relatări de călătorie, însă noi nu îi cunoaștem cu adevărat decît pe europeni. Sub numele pompos de „studiu al omului", savanții nu au scris altceva decît un studiu al oamenilor din țările lor. „Indivizii vin și se duc, dar se pare că filozofia nu călătorește deloc." Cauza Rousseau o găsește în natura celor care întocmesc aceste relatări de călătorie, cel puțin cele care privesc ținuturile îndepărtate: „Nu există decît patru feluri de oameni care pleacă în călătorii lungi: marinarii, negustorii, soldații și misionarii. Or, nu trebuie să ne așteptăm ca primele trei clase să furnizeze observatori buni. Cît despre cei din a patra categorie... pentru a predica cu folos Evanghelia nu trebuie decît zel pentru că Domnul dă restul, însă pentru a studia omul trebuie talente pe care Dumnezeu nu se angajează să le dea nimănui și care nu sînt întotdeauna la îndemîna sfinților."

Lipsește, așadar, o literatură de călătorie scrisă cu intenție și abilitate filozofică. S-ar putea obiecta că ea există și că Rousseau însuși citează aprobator din aceasta. Într-adevăr, poziția *Discursului* este că numai unele părți ale literaturii de călătorie sînt suspecte — evident, cele care îl deranjează mai mult pe autor. Astfel, aflăm că China a fost „bine ob-

servată" de iezuiți, iar despre Persia pare să se fi spus totul. Despre popoarele din Indiile Occidentale nu știm nimic, crede el, pentru că au fost vizitate de europeni care doreau mai degrabă să-și umple pungile decît capul. Africa este și ea necunoscută. „Întregul pămînt este acoperit de națiuni despre care nu cunoaștem nimic decît numele, și noi ne apucăm să judecăm regnul omenesc!" Sugestiv, voiajul cel mai important pe care un nou Montesquieu, Buffon, Condillac sau d'Alembert al geografiei l-ar putea face este în „Caraibe, Florida și în celelalte ținuturi sălbatice, călătorie... care ar trebui făcută cu cea mai mare grijă".

Acest scepticism față de literatura de călătorie îl conduce pe Rousseau la o inovație în materie de teorie politică. În *Contractul social* (1762) referințele geografice dispar aproape cu desăvîrșire. Accentul analizei comparate se mută în teritoriul istoriei. Această absență este cu atît mai remarcabilă cu cît, după mărturia lui Rousseau, *Contractul social* este un „tratat", altfel spus, el discută aceleași teme și urmează aceleași convenții ca marile tratate ale dreptului natural ale unui Grotius, Locke sau Pufendorf, despre care am văzut că apelează intens la datele literaturii de călătorie.

În *Emile*, Rousseau continuă atacul asupra geografiei. Studiul diversității popoarelor nu este necesar, pentru că „omul este aceleași în toate stările [*états*] sale"[407]. El este animat de același pasiuni: cunoști pe unul, îi cunoști pe toți, cel puțin în ce-i privește pe oamenii din starea civilă. Este o eroare ca copiii să învețe geografia, care are dezavantajul că substituie simboluri obscure realităților concrete. Într-o secțiune intitulată *Despre călătorii*, Rousseau arată că „toate cărțile ne fac să neglijăm cartea lumii".

Argumente similare sînt reluate de Virey. Care sînt cauzele antropofagiei? se întreabă el. Unii au susținut că foamea, alții că gustul special al cărnii de om. „Ce absurdități oribile!" Nu merită să dăm crezare „scenelor atroce" din literatura de călătorie, afirmă Virey, pentru că aceasta este produsul superstițiilor călătorilor care au dorit să stîrnească interesul pentru scrierile lor. Misionarii, la rîndul lor, s-au

servit și ei de aceste „spectacole ale ororii" pentru a-și scoate în evidență meritele[408].

În secolul al XVIII-lea canibalul dispare din nișele ecologice tradiționale pe care le ocupa în disciplinele științifice. Încă din 1580, Reginald Scot se îndoiește că vrăjitoarele practică antropofagia. Este „neadevărat, incredibil și imposibil" ca acestea să „fiarbă copii (după ce i-au omorît înainte să fie botezați), pînă cînd carnea lor devine potabilă". Ele nu sînt „rudele antropofagilor și canibalilor", arată Scot, și nici un om onest nu poate afirma că a văzut în Anglia și Franța așa ceva. Începînd cu a doua jumătate a secolului al XVII-lea, cînd demonologia intră într-un declin implacabil, acest gen de scepticism va deveni monedă curentă. Canibalul va dispărea apoi și din specializările mai puțin discutabile ale teologiei. Dificultățile resurecției presupuse de canibalism și acceptate de radicali vor deveni nerelevante pentru autorii mai noi. Principalul motiv al acestei schimbări de accent este probabil evoluția către o teorie a resurecției corpului spiritual cuplată cu o marginalizare a ideii învierii. Oricare vor fi fost motivele, este cert că antropofagul nu mai tulbură somnul teologilor. În tratatul său despre *Moartea celor drepți ori maniera de a muri bine*, Jean de la Placette scrie că „o infinitate de persoane" acceptă obiecțiile cu privire la resurecție. Care anume sînt acestea, nu aflăm. Lista argumentelor în favoarea învierii arată că la Placette cunoaște literatura clasică despre înviere, însă din motive care nu sînt clare preferă să treacă sub tăcere travaliul subversiv al canibalului. Mai aproape de noi, articolul despre înviere din *Enciclopedia filozofică Routledge* nu amintește canibalul, deși autorul său prezintă și el o listă destul de tipică a dificultăților resurecției.

Poate că cea mai evidentă evoluție este cea care îl omite pe antropofag din faimosul tablou al șalupei cu naufragiați. *Drepturile omului și cetățeanului* (1673), a lui Pufendorf, menționează șalupa în contextul tratamentului cazurilor de necesitate care suspendă obligația legilor, mai ales a celor pozitive. Dreptul care justifică acțiunile discutate în această secțiune este, evident, dreptul asupra sinelui propriu. Pînă

unde se întinde acest drept și ce consecințe presupune postularea sa? Pufendorf începe prin a da la o parte elementele neesențiale, supraadăugate schemei dreptului natural, pentru a ajunge la un strat profund al drepturilor și obligațiilor. Dreptul de dispoziție pe care îl avem asupra sinelui, arată el, nu este unul discreționar. Nu avem dreptul să ne distrugem sau să ne punem în pericol părțile corpului pe baza unui capriciu pur, însă avem dreptul să tăiem un membru atacat de un rău incurabil, pentru a împiedica pieirea întregului corp. Stabilind astfel un drept la dezmembrare, Pufendorf trece la analiza situației din șalupă, omițînd însă orice referire la canibalism. Această omisiune este destul de surprinzătoare, de vreme ce lista cazurilor citate în continuare seamănă cu aceea din marele său tratat, unde totuși antropofagia este menționată, alături de cazul naufragiaților care își dispută o scîndură, al celui obligat, pentru a scăpa cu fuga, să ucidă un nevinovat, al celor doi oameni care aflați în pericol de moarte, unul grăbește moartea celuilalt. În ambarcațiune, conflictul drepturilor fundamentale este imediat pus în evidență: avem de-a face cu o „șalupă prea mică pentru toți"[409]. Ignorînd chestiunea foametei extreme, el arată că în acest caz cei din șalupă pot trage la sorți care dintre ei să fie aruncat în apă. Dacă vreunul refuză, ceilalți au dreptul să-l arunce pe el în apă.

În cele trei tomuri masive ale *Dicționarului de cazuri de conștiință* (1730) Jean Pontas menționează șalupa o singură dată, în articolul *Naufragiu*. Ambarcațiunea este de data aceasta încărcată cu „negustori", care nu mai dezbat cine să fie aruncat în apă sau mîncat, ci doar cine să-și arunce marfa în mare și cum să fie acela despăgubit, la întoarcerea în port. Extravaganta sa enumerare de cazuri și situații, unele din cele mai neverosimile, nu menționează antropofagia. Există un singur articol (*Scandal*, cazul XI) care privește consumul de carne interzisă. Un preot este prins de algerieni și pus să mănînce, în închisoare, „carne sărată", pe care acești infideli o servesc intenționat în timpul postului, în disprețul religiei creștine. Ceilalți creștini captivi se „scandalizează" în timp ce preotul mănîncă. Răspunsul lui Pontas: Preotul

păcătuiește. Conform opiniei sfîntului Toma, el ar trebui mai curînd să-și riște viața decît să mănînce acea carne și astfel să-i „scandalizeze" pe ceilalți[410].

Cazuistica dreptului natural se purifică treptat de prezența canibalului nu numai pe mare, ci și pe uscat. În discuția despre dreptul de înmormîntare din *Știința nouă* (1744) Giambattista Vico sugerează existența unei creaturi improbabile, un degenerat vegetarian care mișună printre cadavre: „În sfîrșit, pentru a înțelege ce principiu important pentru umanitate este îngroparea, să ne imaginăm o stare sălbatică, în care corpurile rămîn neîngropate și risipite pe pămînt ca hrană pentru ciori și pentru cîini. Cu siguranță că acest obicei bestial ar fi însoțit de pămînturi necultivate și de orașe nelocuite. Oamenii ar supraviețui ca niște porci mîncînd jirul pe care l-ar găsi printre cadavrele în putrefacție ale semenilor lor. De aceea, cu dreptate au fost numite îngropăciunile în fraza sublimă: «pacte ale rasei omenești» (*foedera generis humanis*), și... de Tacit drept «întovărășiri ale umanității» (*humanitatis commercia*)."[411]

Unul din argumentele care îl exilează în insignifiantul etic pe mîncătorul de carne de om e acela care îl face un accident izolat, un produs al unei fiziologii normale și neimputabile voinței morale. Astfel, antropofagul este privat de conotațiile de monstru moral, de aberație fiziologică ori de proprietar al unor drepturi pe cît de primitive pe atît de incompatibile cu viața civilizată și este transformat într-un rezultat al unor factori comuni de mediu. Un număr crescînd de autori încep să susțină că antropofagia este produsă doar de foametea extremă. Departe însă de a fi o idee firească, așa cum pare pentru noi, această speculație apare la capătul unor raționamente complexe, al căror scop este restrictiv. Prin eliminarea explicațiilor alternative, este suspendată necesitatea unei teorii în care canibalul-monstru este un ingredient necesar, ca imagine a subversiunii ordinii morale a naturii.

Această transformare are loc în interiorul spațiului noii științe a economiei politice. În *Cele două tratate asupra guvernării* Locke explică existența unei diferențe esențiale de

avuție între societățile primitive și cele civilizate, o diferență produsă de muncă, în primul rînd aceea care produce o îmbunătățire a productivității solului. Locke observă că există o situație paradoxală în Lumea Nouă: deși indienii au foarte mult pămînt la dispoziție, ei sînt totodată foarte săraci. În cuvintele sale, „un rege al unui teritoriu mare și fertil de acolo se hrănește, se adăpostește și se îmbracă mai rău decît un ziler din Anglia."[412]

Pentru Cornelius de Pauw, foametea și nu o fiziologie excepțională produce canibalismul. Unii naturaliști au avansat o teorie „ridicolă" despre canibalism, care ar fi produsul unei anatomii aparte a stomacului. Adevăratul principiu al canibalismului este necesitatea dură a vieții sălbatice[413]. Acest lucru fusese deja anunțat de abatele Mallet, autorul articolului *Antropofagie* din *Enciclopedie* (1751): „Unii medici și-au imaginat, ridicol, că ar fi descoperit principiul antropofagiei într-o umoare acră, bilioasă, care se găsește în membranele ventriculului și care produce prin iritație această voracitate teribilă care a fost remarcată în diferite maladii." Articolul *Carne* din *Enciclopedia Yverdon* fuzionează textele lui de Pauw și ale *Enciclopediei*, ajungînd și el la concluzia că explicația fiziologică a canibalismului ca produs de o membrană e atît de ridicolă „încît nici nu merită menționată". Progresul scepticismului este evident dacă comparăm aceste articole cu acela despre antropofagie din ediția din 1740 a popularului *Dicționar universal* (Trevoux). Medicii au crezut că au găsit principiul antropofagiei într-o „umoare neagră și acră, ce rezidă în tunicile ventriculului, și care produce această voracitate"; ei ar fi adus și mai multe exemple ale acestui gen de „foame inumană".

Această foamete ordinară nu mai este o experiență care să îl conecteze direct pe spectator cu universul anarhic al crimelor contra naturii. În *Teoria sentimentelor morale* (1759) Adam Smith susține că putem „simpatiza" cu durerile [*distress*] celor înfometați peste măsură, „atunci cînd citim relatări despre un asediu sau despre călătorii pe mare", imaginîndu-ne pe noi înșine în situația celor care suferă. Dar

gradul în care simpatizăm este, după Smith, limitat, „pentru că noi nu flămînzim pe măsură ce citim povestea lor"[414]. Foametea extremă este împinsă astfel de Smith în penumbra cunoașterii morale și nu este o coincidență că acest lucru se întîmplă din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, atunci cînd pentru Occident foamea încetează să mai fie o experiență socială comună.

Dezmembrarea dreptului natural

Istoria alienării antropofagiei ca figură a dreptului natural începe o dată cu formularea, de către Hobbes, a unei teorii a stării de natură ale cărei consecințe sînt apreciate aproape universal, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, drept inacceptabile. În *Leviathan*, starea naturală este o situație unde nu există o autoritate suverană care să impună ordinea. Această „condiție naturală" a omenirii este una de primitivism și de război generalizat: „Într-o asemenea condiție nu este loc pentru activități productive [*industry*] pentru că roadele lor sînt nesigure; de unde rezultă ca pămîntul nu este cultivat, nu se navighează, nu se folosesc mărfuri care să fie importate pe mare, nu există clădiri confortabile și nici instrumente de mișcat încoace și încolo acele lucruri care [pentru a fi mișcate] e nevoie de multă forță; nici un fel de cunoaștere a geografiei pămîntului; nici o socoteală a timpului; nici științe și nici litere; și ceea ce este cel mai rău, o frică neîncetată și un pericol [permanent] de moarte violentă; iar viața omului este singuratică, săracă, rea, animalică și scurtă [*solitary, poor, nasty, brutish and short*]."[415]

În starea de natură domnește deci o anarhie naturală, sălbatică și sîngeroasă, unde legea naturală este perfect compatibilă cu brutalitatea. Actele pe care un om le comite în starea de natură sînt justificate de această lege. Unde nu este lege civilă nu există nici un fel de crimă și chiar nici un fel de păcat, cu condiția ca intenția să fie dreaptă[416].

Ideea cea mai subversivă pe care o introduce Hobbes este aceea despre libertatea naturală. Că necesitatea dă un drept absolut asupra a orice, aceasta era o poziție teoretică cunos-

cută, discutată și chiar acceptată, pînă la o anumită limită. În starea naturală, omul era văzut ca fiind supus al imperiului necesității, iar în această privință dreptul natural pe care fiecare l-ar avea de a comite orice acte necesare supraviețuirii era unul ultim și inevitabil. Însă Hobbes arată că libertatea omului natural implică un drept absolut asupra a orice. Necesitatea care este la originea actelor omului natural nu exclude libertatea. Apa care curge la vale este „liberă" să își urmeze drumul, dar în același timp ea curge în virtutea necesității. Pentru om, libertatea este doar absența obstacolelor exterioare în calea voinței sale. Această specie de libertate, înțeleasă ca simplă capacitate de mișcare a unui corp animat, poate să coexiste cu cea mai severă necesitate. Hobbes reia exemplul stoic al celui care își aruncă bunurile în mare în vreme de furtună, pentru a arăta că un om poate fi în același timp liber și constrîns să comită un act. Există două genuri de constrîngere în legătură cu care Hobbes vorbește despre libertate. Una este constrîngerea politică, exercitată de suveran asupra supusului, un gen de constrîngere ce face vizibil domeniul libertății civile. Pe de altă parte, și mai important pentru discuția noastră, este constrîngerea naturală. În starea de natură, unde „între oameni fără stăpîn este un război perpetuu", oamenii se bucură de un alt fel de libertate, „deplină și absolută"[417]. În *De cive* el compară necesitatea cu o piatră care cade și arată că aceasta scuză orice act: „Nu este prin urmare absurd, nici reprobabil și nici contrar rațiunii dacă fiecare face un efort să-și apere corpul și membrele de moarte și să și le salveze." Așadar, „primul principiu [*foundation*] al dreptului natural este că fiecare om își protejează viața și corpul [*limbs*] pe cît de mult poate"[418].

Hobbes elaborează așadar o teorie în limitele căreia omul este învestit de la natură cu un drept suprem de a comite orice fel de acte, și asta nu pur și simplu în virtutea necesității, ci ca parte a libertății sale. Pentru el, omul este un gen de animal de pradă, iar pacea (relativă) ce caracterizează ordinea civilă este obținută numai cu prețul unei puteri supreme care să inspire teamă.

Antropofagia apare aici ca o consecință firească a dreptului natural. În capitolul al XIV-lea din *Leviathan*, Hobbes descrie starea de natură într-un mod care sugerează că el se gîndește la canibalism: „Într-o asemenea stare, fiecare are dreptul la orice, chiar și la corpul celuilalt." Din punctul de vedere al dreptului natural, aceasta nu pare să pună vreo problemă, pentru că „nimic nu poate fi injust [în starea naturală]. Noțiunile de bine și de rău, dreptate și nedreptate nu au nici un loc aici". Posibilitatea antropofagiei este implicită și în expunerea doctrinei necesității. Dacă suveranul ordonă cuiva să se abțină de la „mîncare, aer sau medicamente, sau orice altceva fără de care nu poate trăi, acel om e liber să nu asculte"[419]. În *Dialog între un filozof și un student al dreptului englez*, Hobbes reia ideea după care starea de natură implică antropofagia: „Fără lege, fiecare lucru aparține oricui, care îl poate lua, poseda și folosi fără să comită un delict [*without wrong*] împotriva altui om; orice, pămîntul, animalele, fructele și chiar corpurile altor oameni, dacă rațiunea sa îi spune că altfel nu poate trăi în siguranță..."[420] E adevărat că acest punct de vedere este expus de personajul avocatului, însă filozoful răspunde: „Toate acestea sînt foarte raționale."

Pentru că evidența este foarte fragmentară, nu putem spune cu certitudine pînă unde ideea lui Hobbes despre starea de natură este influențată de literatura de călătorie. Această ipoteză este însă foarte probabilă, dată fiind similaritatea dintre cele două descrieri. Hobbes cunoștea desenele lui White despre indienii americani, iar în timpul exilului său în Franța este foarte posibil ca el să fi cunoscut literatura franceză despre America (Lery, Thevet, Lescarbot). În capitolul „Omul în afara societății civile" din *De cive* Hobbes indică spre sălbaticii americani ca fiind echivalentul exact al stării de natură și al războiului generalizat: „Secolul nostru ne prezintă un exemplu al acesteia la americani."

Cu toate că antropofagia este o consecință riguroasă a teoriei sale despre dreptul din starea de natură și cu toate că în literatura despre sălbaticii americani pe care a cunoscut-o aceștia sînt înfățișați constant ca antropofagi, Hobbes

evită totuși să-l declare pe omul stării naturale drept canibal. Rațiunile acestei omisiuni nu sînt deloc limpezi și se poate ca antropofagia să aibă un statut similar ateismului, în filozofia lui Hobbes. Dacă acesta a fost sau nu ateu, dacă creștinismul său a fost pe atît de ortodox pe cît a susținut el ori dacă Hobbes a aderat la un gen sau altul de erezie, acestea sînt chestiuni care sînt dezbătute și acum pentru că în materie de religie opiniile sale veritabile sînt greu dacă nu imposibil de distins în spatele unor formule dictate de prudență. Aceeași prudență s-ar putea să-l fi determinat să evite să-l descrie pe omul natural ca pe un antropofag justificat, pentru a fi scutit să mai arate că antropofagia, departe de a fi o crimă împotriva naturii, este legitimă din punctul de vedere al dreptului natural general, — ceea ce ar fi constituit o concluzie incendiară, care ar fi complicat recepția și așa dificilă a scrierilor sale. Din punctul de vedere al filozofiei politice, Hobbes era mai degrabă interesat, în perioada dintre *De cive* și *Leviathan*, să își impună metoda inspirată de știința mecanică a naturii și de matematică decît să polemizeze pe tema istoriei stării de natură. De asemenea, este posibil ca relativa absență a canibalismului din reconstrucția sa să fie explicabilă prin aceea că atenția sa era concentrată asupra excesului de cruzime al omului civil. În fond, celebra sa expresie *Homo homini lupus* (omul este lup pentru om) nu descrie antropofagia naturală, ci starea de război la care duce absența unei suveranități suprastatale. Oricare vor fi fost rațiunile sale, discreția lui Hobbes nu i-a indus în eroare pe criticii săi. Imediat după apariția sa, *Leviathan*-ul a fost violent atacat, mai întîi pentru opiniile sale religioase. Cu timpul însă, Hobbes a devenit un autor subversiv datorită ideilor sale despre pasiunile naturale ale omului și despre starea de natură ca una de război al tuturor împotriva tuturor.

Pentru filozofii dreptului natural, teoria lui Hobbes ridică o serie de complicații. Pe de o parte este cert că metoda filozofiei hobbesiene a fost extrem de influentă, chiar la autorii care resping concluziile filozofului englez. Pe de altă parte însă, consecințele riguros derivate de Hobbes din noțiunea dreptului individului natural sînt aproape uniform

apreciate ca eronate, scandaloase și inacceptabile. În acest context, chestiunea antropofagiei implică dificultăți din cele mai serioase. A admite că omul în starea de natură este un canibal și că această calitate este sancționată de dreptul natural înseamnă a renunța la ideea clasică după care antropofagia este o crima împotriva naturii, cel puțin cîtă vreme omul și-a păstrat libertatea sa naturală; această renunțare, la rîndul său, duce la necesitatea unei legitimări universale a canibalismului în starea de natură, un progres teoretic pe care marea majoritate a autorilor nu sînt deloc dispuși să-l accepte. Iată de ce teoreticienii posthobbesieni ai dreptului natural sînt nevoiți să elaboreze o teorie despre starea de natură și despre omul natural care să evite implicația antropofagiei.

Această deplasare teoretică se desfășoară în mai multe dimensiuni. Una este critica ideilor despre natura sclaviei în starea de război. În capitolul „Despre dreptul de cucerire" din *Două tratate asupra guvernării* Locke investighează genul de putere pe care o are stăpînul asupra sclavului. Deși Locke era familiar cu literatura de călătorie, care descrie o dominație despotică și crudă pînă la extrem, în pasajele despre dreptul „perfect despotic" al învingătorului din războiul just, Locke uită să menționeze că acest gen de putere despre care el însuși admite că este „absolută", implică antropofagia. Această omisiune este cu atît mai stranie cu cît tot Locke arătase în repetate rînduri că puterea absolută introduce o stare de război între oameni, iar cel care exercită o asemenea putere devine asemenea unei fiare sălbatice[421]. Locke scrie la un moment dat, probabil cu referire la Hobbes, că „cel care crede că puterea absolută purifică sîngele oamenilor și corectează josnicia naturii omenești nu trebuie decît să citească istoria acestor vremi, sau a celor trecute, pentru a se convinge de contrariu"[422]. Or, este exact această istorie aceea pe care Locke o folosește selectiv în polemica sa, pentru a păstra ficțiunea unei puteri absolute a stăpînului de sclavi care însă nu degenerează în antropofagie.

După toate probabilitățile, omisiunea lui Locke este intenționată. Am văzut deja că în *Primul tratat asupra guver-*

nării el critică concepția despre puterea absolută la Filmer susținînd că aceasta legitimează canibalismul așa cum este el practicat în familiile de antropofagi indieni. Problema este că această critică este, destul de probabil, culeasă chiar din scrierile lui Filmer și apoi întoarsă împotriva acestuia. Este chiar Filmer cel care, în pasaje pe care este greu de crezut că Locke nu le-a observat, critică teoria despre starea de natură a lui Hobbes, arătînd că aceasta implică antropofagia.

Într-o carte publicată în 1652 (republicată postum în anii 1679–1680, cînd toate scrierile lui Filmer au apărut în două ediții pe care Locke le-a studiat pe cînd lucra la cele *Două tratate*) și intitulată *Observații privitoare la originea guvernării*, Filmer insereează un pasaj despre „*Leviathanul* domnului Hobbes". Aici, el susține că benevolența divină face imposibilă o stare de natură hobbesiană care include canibalismul: „Nu trebuie să credem că Dumnezeu l-ar crea pe om într-o condiție mai rea decît a oricăror animale, ca și cum el nu ar fi dat alt scop natural oamenilor decît să se distrugă unul pe altul. Un drept al tatălui de a-și distruge copiii sau de a-i mînca, și al copiilor de a face la fel cu părinții lor, este mai rău decît [comportamentul] canibalilor. Această condiție oribilă a naturii pure i-a fost reproșată domnului Hobbes, iar refugiul său a fost să răspundă că «nu trebuie să se înțeleagă că vreun fiu este în starea de natură» [*De Cive*, 1, 10] ceea ce este totuna cu a-și nega propriul principiu, pentru că dacă oamenii nu se nasc liberi, atunci nu mai este posibil ca el să stabilească vreun alt moment în care aceștia să-și reclame un drept natural la libertate."

În continuare, Filmer pune în legătură teoria hobbesiană a stării de natură cu antropofagia, prin mijlocirea categoriilor populației. Dacă există o stare de natură așa cum pretinde Hobbes, susține el, „nu văd de ce aceasta trebuie să fie numită o stare de război a tuturor împotriva tuturor". Teoria lui Hobbes ar presupune suprapopulația, deși aceasta nu e evident în *Leviathan* sau *De Cive*: „Într-adevăr, dacă o asemenea mulțime de oameni ar fi creată încît pămîntul să nu-i mai poată hrăni cum trebuie, atunci aceștia ar avea un motiv să se distrugă unul pe altul decît să piară din lip-

să de mîncare." Ceea ce îi permite lui Filmer să afirme implauzibilitatea ideii hobbesiene despre starea de natură este tot atributul divin al benevolenței. Dumnezeu a avut prevederea să creeze suficient loc pe pămînt și suficiente resurse pentru fiecare, deci „nu există nici o necesitate absolută a războiului în starea de natură pură"[423]. La nivelul cauzelor secundare, așadar, imensitatea lumii fizice desfide înmulțirea cu finalitate contranaturală.

Criticile lui Filmer și Locke anunță ceea ce în secolul al XVIII-lea va deveni un scepticism aproape general cu privire la validitatea teoriei hobbesiene a stării de natură. Eviscerarea teoriei acestei stări este în centrul procesului de dezagregare a edificiului dreptului natural. La sfîrșitul secolului al XVIII-lea starea de natură devine un concept suspect, dacă nu cumva ridicol și incoerent. Acesta este un proces gradual, în care dificultățile presupuse de existența canibalismului joacă un rol important. Însă antropofagul nu-și extrage dintr-un neant puterile sale distructive. Dacă el rămîne o prezență perturbatoare, aceasta se întîmplă pentru că teoriile moderne ale stării de natură nu au reușit sau nu au dorit să integreze antropofagia pe fondul legii naturale.

În epoca Luminilor începe să fie pusă la îndoială identificarea pe care călătorii și filozofii o stabiliseră între omul stării de natură și primitivi. David Hume arată în *Tratatul despre natura umană* că un călător care ar susține că a întîlnit oameni cu exact același caracter ca cei din *Republica* lui Platon sau *Leviathan*-ul lui Hobbes ar fi întîmpinat cu aceeași neîncredere justificată ca acela care ar pretinde că a găsit, la paralela 50 de nord, o țară în care iarna e vară și vara e iarnă[424]. În *Despre originea și progresul limbajului* Monboddo scrie că o stare de natură așa cum a înțeles-o Hobbes, ca un război perpetuu, „nu există și nici nu a existat la nici o specie de animale"[425]. Discutînd despre dreptul sclaviei, Heineccius arată că stăpînul are un drept de viață și de moarte asupra cuiva aflat într-o „servitute perfectă", o noțiune prin care el înțelege sclavia ce decurge dintr-un război just. El însă nu tratează posibilitatea ca un asemenea stăpîn să violeze legile naturii. Ceea ce limitează puterea de dispo-

ziție a stăpînului sînt, după Heineccius, prevederile legilor civile. Starea de natură nu mai este, pentru juristul german, una în care tot felul de aberații își caută o explicație și o justificare. Această stare, afirmă el, nu a fost așa de rea pe cît o credeau Hobbes și Pufendorf, care nu au dat prea multă importanță faptului că și aici oamenii au obligații unul față de altul. Relele pe care ei le comit în starea naturală nu decurg din natura acestei situații, ci din „răutatea omenirii", care se face simțită, inevitabil, și în starea civilă[426].

Un scepticism cu privire la fertilitatea noțiunii de om natural este propagat în secolul al XVIII-lea de autori precum Francis Hutcheson. Într-o prelegere din 1730 despre natura socială a omului el atacă critica lui Locke la adresa ideilor înnăscute. De cînd acesta și-ar fi susținut teoria, arată filozoful scoțian, mulți scriitori onorabili au evitat complet orice investigații privitoare la existența ideilor și judecăților naturale, și cu privire la „simțurile prin intermediul cărora diferitele tipuri de lucruri sînt percepute". Teoria lui Locke ar fi relevantă doar cu referință la anumite idei, nu și în ceea ce privește existența unor facultăți naturale, în speță a unui simț moral. Criticii ideilor înnăscute ar trebui să ia în considerare un subiect moral dezvoltat pentru a se întreba asupra naturaleței percepțiilor acestuia. În loc să facă asta, ei studiază ființe imature: „Cu siguranță că ar fi mai bine dacă ar cerceta aceste judecați, percepții și aparențe ale lucrurilor așa cum le prezintă natura, decît să dispute ceea ce poate fi observat sau nu într-un animalicul care se va dezvolta apoi într-o ființă omenească, ori în cîțiva nefericiți născuți în cine știe ce colț sterp al pămîntului, care duc o viața aspră și animalică, fără meșteșugurile și condițiile necesare unei vieți potrivite pentru oameni."[427]

În *Eseu despre moravuri*, Voltaire critică teoriile stării de natură care presupun că omul trăia o viață grea și singuratică. Aceste speculații nu au nici o valoare, arată el, pentru că se sprijină pe raționamente greșite. Dacă omul trăiește acum în societate, nu avem de ce să credem că a existat odată o stare în care el trăia singur. „Omul, în general, a fost întotdeauna ceea ce este... noi nu sîntem făcuți să trăim ca

urșii." Cazurile de copii sălbatici nu dovedesc nimic. Există oi rătăcite, însă de aici nu putem deduce că oile nu trăiesc în turmă[428].

În prelegerile de jurisprudență ținute la Glasgow în 1763, Adam Smith arată, cu referire la homicid, că nu există „decît un singur caz în care, după cît știu", este justificat să luăm viața unui om nevinovat ca să ne-o salvăm pe a noastră. Acesta ar fi celebrul caz „care este de obicei prezentat" de filozofi în care doi oameni într-un naufragiu își dispută o scîndură care nu-i poate ține pe amîndoi la suprafață[429]. Memoria lui Smith este, dincolo de orice îndoială, foarte selectivă. El cunoștea foarte bine autorii dreptului natural, dovadă referințele sale solide la Pufendorf, printre alții. Or, acești autori enumeră și alte cazuri. Smith alege să treacă peste exemplele acestora, probabil pentru că nu dorește să confrunte problema canibalismului. Această sfiiciune este vizibilă și în *Avuția națiunilor* (1776). Discutînd despre sărăcia extremă în care se zbat națiunile primitive de vînători și pescari, Adam Smith pretinde că aceștia sînt nevoiți frecvent să-și ucidă sau să-și abandoneze copiii, bătrînii și bolnavii pentru ca aceștia să „moară de foame sau să fie devorați de fiarele sălbatice". Nici aici, și nici în exemplul care urmează, Smith nu amintește posibilitatea ca foamea extremă să ducă la canibalism. În China, explozia populației a dus la o mizerie absolută a claselor de jos. În Canton, oamenii sînt gata să „pescuiască și cele mai oribile gunoaie aruncate peste bord de o navă europeană. Orice leș, hoitul unui cîine sau al unei pisici, chiar pe jumătate putrezit și împuțit, este la fel de bine venit pentru ei cum este hrana cea mai gustoasă pentru oamenii din alte țări"[430].

În *Eseu despre originea limbilor*, Rousseau propune o viziune asupra stării de natură, care, fără să excludă explicit antropofagia, o va face irelevantă. După el, primii barbari erau mai curînd vînători și consumatori de carne decît de cereale ori de pîine, alimente care au început să fie consumate abia după stabilirea proprietății. Meseria de vînător este favorabilă antropofagiei, un obicei care pentru Rousseau pare să fie un fel de adevăr obscur al progresului or-

dinii politice. Primii vînători, scrie el, au devenit feroce și au început să vîneze oameni. „Războiul și cuceririle nu sînt altceva decît vînare de oameni. După ce i-au cucerit, nu le-a mai rămas [stăpînilor] decît să-i devoreze [pe supuși]. Este ceea ce succesorii lor au învățat să facă." Această sugestie a antropofagiei nu este însă relevantă pentru analiza stării de natură, ci exclusiv în ordine civilă. Meseria de vînător, afirmă Rousseau, nu este favorabilă populației. Rezultă de aici că starea de natură este caracterizată de o populație foarte rară. Este adevărat că „un om abandonat pe fața pămîntului, la mîna rasei omenești, trebuie să fi fost un animal feroce. El era gata să facă la alții tot răul de care se temea că îl va primi de la aceștia". El ataca pentru a se apăra. Însă aceste atacuri erau puține în starea de natură, pentru că oamenii trăiau izolați datorită nevoilor limitate și stilului de viață primitiv, fiecare mulțumit cu ceea ce natura îi oferea. Întîlnirile erau astfel rare. „Peste tot domnea starea de război, iar pe întreg pămîntul era pace." [431]

Este o eroare, după Rousseau, că starea de natură a fost concepută ca un război al tuturor contra tuturor. Hobbes nu a observat, crede autorul nostru, „că aceeași cauză care îi împiedică pe sălbatici să uzeze de rațiunea lor, după cum pretind jurisconsulții noștri, îi împiedică în același timp să abuzeze de facultățile lor". Omul natural nu este capabil de ultragii inacceptabile. Iată lupta pentru hrană în negura timpurilor primitive, așa cum o imaginează Rousseau: „Omul sălbatic, atunci cînd a mîncat, este împăcat cu întreaga natură și prietenul tuturor semenilor săi. Ajunge el oare în situația de a-și disputa masa [cu un altul]? Nu se ajunge niciodată la lovituri fără să se compare dificultatea de a învinge cu aceea de a-și găsi în altă parte hrana, iar cum orgoliul nu se amestecă în [această] luptă, ea se va termina după cîteva lovituri de pumn. Învingătorul mănîncă, învinsul își caută norocul în altă parte și totul este pacificat." [432]

Dacă filozofii moderni ar fi confruntat problema existenței antropofagiei în starea de natură, ei s-ar fi găsit în fața unei dileme extrem de dificile. Este antropofagia omului natural legitimă sub specia dreptului naturii? Această între-

bare este radical diferită în raport cu aceea, de origine clasică, dacă omul decăzut ocazional în starea de necesitate ultimă are dreptul să devină canibal. Respingerea legitimității antropofagiei în starea de natură presupune un om natural care este, cel puțin potențial, un criminal în raport cu dreptul natural, o construcție ce pune probleme evidente. Însă acceptarea antropofagiei este, la rîndul său, o tactică problematică, la îndemîna doar a unor scriitori radicali precum Voltaire sau Sade. Iată de ce filozofiile moderne ale dreptului natural preferă să lucreze cu o noțiune a stării de natură care să nege sau să facă irelevantă incidența antropofagiei între oamenii stării naturale.

Dar această evacuare a canibalului din sfera stării de natură, departe de a stabiliza teoria drepturilor naturale, îi anunță descompunerea. Se întîmplă astfel pentru că antropofagul este, pentru o lungă tradiție intelectuală, una din articulațiile teoriei dreptului natural, personajul conceptual care face vizibilă existența unei legislații naturale. O dată cu dispariția canibalului, și după ce celelalte personaje ale teatrului naturii își vor fi epuizat fertilitatea teoretică, poate apărea ideea reconstrucției dreptului în termeni pur utilitari și politici. Acest proces este încheiat în prima jumătate a secolului al XIX-lea, cînd dreptul natural, ca model al filozofiei dreptului, este înlocuit de știința pozitivă a dreptului.

Acest proces debutează pe Continent. În Germania anilor 1830, școala istorică a dreptului împinge în anonimat pe autorii secolului precedent. Această transformare nu are, desigur, resorturi strict teoretice. În secolul al XIX-lea formula statului birocratic modern și național ajunge la maturitate, iar legislația apare din ce în ce mai mult ca o activitate ghidată de criterii pragmatice, situație în care juriștii elimină sau marginalizează în tratatele lor nivelul legitimării naturale, în favoarea unui set de argumente pozitive. Că legea este voința suveranului este o idee care circulă încă în perioada scolastică, dar chestiunea legitimității acestei voințe nu se mai pune acum în termeni de respect al legii divine. Importantă este și natura suveranității implicată de această nouă înțelegere a legii. Din ce în ce mai mult, ea se de-

personalizează pe fondul a ceea ce a devenit „sistemul politic". Legea este acum înțeleasă ca sumă de artificii ale clasei conducătoare. Dreptul natural dispare pe Continent sub presiunea birocrațiilor politice ale unor state noi, legitimate de pragmatism sau de naționalism.

În țările anglo-saxone acest proces este mai lent, însă la fel de sigur. Un moment important al declasării dreptului natural este cartea lui John Austin, *Delimitarea domeniului jurisprudenței.* Apărută în 1832, ea va deveni influentă în Anglia și în America începînd cu anii 1860, fiind unul din actele fondatoare ale pozitivismului juridic modern. Pentru Austin, materia jurisprudenței nu este decît „legea pozitivă: legea pur și simplu, ori [altfel spus] legea așa cum este ea dictată de superiorii politici inferiorilor politici". Cît despre așa-numita „lege a naturii", Austin pretinde că avem de-a face cu o noțiune „ambiguă și înșelătoare". Fiecare lege este doar un gen de „poruncă". Există, într-adevăr, porunci divine, care formează „legea lui Dumnezeu", de care însă jurisprudența nu are cum să se ocupe. Distincția pe care autorii clasici au făcut-o între legi pozitive și naturale este, după Austin, „absolut neinteligibilă"[433].

Problema pe care el o identifică corect este aceea a chestiunii existenței unui gen de simț ori instinct moral. O tradiție care coboară cel puțin pînă la Aristotel și Platon identifică o anume naturalețe a judecății morale din care normele își derivă obligația. Austin propune un criteriu foarte diferit de derivare a normelor legale, anume „utilitatea publică". Or, utilitatea publică este un criteriu social, rezultat al existenței unei ordini civile. Este necesar, așadar, să se demonstreze că normele nu au și nu pot avea o fundamentare mai adîncă, vizibilă în starea naturală de dinaintea asocierii politice.

Pentru a demonstra acest lucru, Austin reia într-o cheie ridicolă experimentul mental al omului abandonat în starea naturală. Să considerăm, scrie el, un copil care a crescut și a ajuns la maturitate singur, în sălbăticie, fără asistența societății. „Îmi imaginez că sălbaticul, cînd umblă în căutarea prăzii, se întîlnește pentru prima dată în viața sa cu

un om", un vînător care poartă în spinare un cerb ucis. Sălbaticul dă să îl înșface, moment în care vînătorul rezistă. Rezistența sa îl face pe sălbatic să pună mîna pe o piatră și să-i dea în cap, după care îi ia prada. Mai apoi, sălbaticul se întîlnește cu al doilea vînător, însă de data aceasta el e cel agresat. Este rănit, pune mîna pe o piatră și îl ucide pe agresor[434]. Conform ipotezei naturaleței sentimentelor morale, sălbaticul ar trebui să resimtă în primul caz o remușcare ce nu ar putea să provină din nici o convenție socială; în al doilea caz, el nu ar trebui să se simtă astfel, pentru că actul său ar fi legitimat de un principiu evident (pentru un intelect capabil să sesizeze legea naturală) al autoapărării. Problema, crede Austin, este că nu există o evidență că asemenea sentimente naturale există. Ipoteza copilului sălbatic, așadar, nu ne ajută să descoperim o substanță naturală a moralității.

Posibil. Însă mai există o problemă, pe care Austin nu e dispus să o sesizeze. În relatarea despre omul natural el evită să îl considere pe acesta ca antropofag. Într-adevăr, primitivul și vînătorul se bat pe bucata de carne animală. Chiar și după ce îl ucide pe vînător, sălbaticul nu pare să poftească la mai mult. Canibalismul considerat ca simplă posibilitate ne-ar fi condus la două genuri de considerații. Pe de o parte, dacă sălbaticul s-ar fi înfrînat de la actul antropofag, atunci am fi avut o prohibiție naturală, iar Austin ar fi avut de explicat ceea ce probabil ar fi de neexplicat în cadrele teoriei sale, care urmărește tocmai să substituie acestei teze pe aceea a caracterului exclusiv artificial al legilor. Pe de altă parte, dacă sălbaticul ar fi antropofag, aceasta ar fi introdus elemente suplimentare într-o ecuație teoretică altminteri destul de simplă: dreptul de a se hrăni sau dreptul de autoapărare. Antropofagia pare să fie genul de act care prin cruzimea sa implică, o dată cu simpla sa prezență, nevoia unei cenzuri morale. Sau dimpotrivă, o justificare bazată pe nevoia absolută, urgentă și naturală. O clarificare morală nelalocul ei pentru cineva care dorește tocmai să construiască o stare a-juridică.

Austin completează această demonstrație atacînd noțiunea de drept natural așa cum a fost ea formulată de Ulpian.

E adevărat că unele legi au drept cauză instinctele, arată filozoful englez, mai ales cele referitoare la relațiile dintre femeie și bărbat ori la relațiile între părinți și copii. Însă legea nu trebuie confundată cu instinctul. Instinctele nu sînt legi și ele nu formează obiectul jurisprudenței. De ce nu ar putea ele însă să-i furnizeze materia preliminară, precum la Hobbes? Austin nu are timp să explice aceste subtilități. El afirmă doar că *jus quod natura omnia animalia docuit* este doar una „dintre cele mai prostești" idei ale lui Ulpian, care s-a strecurat în „compilațiile lui Justinian". Aceasta nu ar fi avut, în opinia lui Austin, „nici o influență perceptibilă asupra detaliilor dreptului roman".

După Ulpian, vin la rînd Grotius și Montesquieu. Austin respinge doctrina drepturilor naturale la acești autori pe motiv că ea nu este clară. În legătură cu definiția din *Spiritul legilor*, a legilor ca relații necesare, determinate de natura lucrurilor, Austin comentează: „Ce anume, rogu-vă, sînt acelea «relații»? Și ce anume, rogu-vă, este «natura lucrurilor»?... Termenii definiției sînt incomparabil mai obscuri decît termenii pe care se presupune că îi explică."[435]

„Natura lucrurilor" și „relațiile" sînt abundent discutate în tratatele filozofilor dreptului natural, însă Austin nu simte nevoia să se raporteze la acestea. El nu o resimte pentru că lectura sa selectivă a argumentelor jurisprudenței a cenzurat acea articulație teoretică ce permite aducerea în cîmpul atenției a legii naturale ca fundament absolut al dreptului și moralității. Absența canibalului este una din condițiile de posibilitate ale pozitivismului juridic.

Concluzie: stat și istorie naturală

Dispariția progresivă a antropofagului din teritoriile filozofiei nu lasă în urma sa un cer mai senin al imaginației morale. Dimpotrivă. Începînd cu secolul al XVI-lea, începe să-și facă loc o percepție tot mai acută a faptului că există o specie de degradare morală încă mai profundă decît aceea a canibalului.

Condamnarea pasiunilor omenești a fost primul domeniu, limitat, în care acest gen de argument a fost exersat mai

întîi. Asocierea dintre avariție și antropofagie are o tradiție venerabilă. Seneca arată, în *De beneficiis*, despre cel care stă la căpătîiul unui muribund așteptînd momentul în care îi va moșteni averea: „Precum păsările de pradă care se hrănesc cu leșuri veghează asupra animalelor ce sînt roase de boală și stau să cadă, tot așa un asemenea om așteaptă cu poftă lîngă patul de moarte și se rotește în jurul cadavrului."[436] În *Utopia* lui Morus, oile devin antropofage: „au devenit atît de lacome și de aprige încît devorează chiar și oameni. Ele au devastat și depopulat cîmpurile, casele și orașele."[437] Pentru Jean de Lery, cămătarii francezi sînt încă și mai cruzi decît canibalii americani. Ei sug sîngele și măduva și mănîncă de vii văduve și orfani, pe care mai bine i-ar ucide dintr-o lovitură decît să-i mai chinuie atîta. O dată cu instituționalizarea egoismului economic, antropofagia devine un termen de comparație util în condamnarea sistemului capitalist, așa cum este cazul la Moses Hess, unul dintre radicalii germani care l-au influențat pe Marx. În lucrarea sa *Despre esența banilor* (1843), Hess scrie: „Banii sînt sîngele și sudoarea coagulate, ale celor care își vînd proprietatea lor inalienabilă... — altfel spus, activitatea lor vitală — în schimbul a ceea ce se numește capital, cu scopul de a se hrăni într-o manieră canibalistică din propria lor grăsime... Banii pe care îi consumăm, pentru care muncim, sînt propria noastră carne și propriul nostru sînge — dobîndite, jefuite și consumate de noi în formele lor alienate. Să fim cinstiți, noi sîntem, cu toții, canibali, bestii de pradă, vampiri." Jargonul hegelian este pus aici la lucru în slujba denunțului ordinii sociale. Textul lui Hess are, pe lîngă o intenție generală, și o țintă particulară: evreii. În Europa creștină, arată el, trăiește un popor care se hrănește cu acest sînge financiar: „Omul își trăiește viața sub forma banilor, într-o manieră brutală, bestială, canibală... În istoria naturală a lumii animalului social, evreii au misiunea istorică de a dezvolta bestia prădătoare în om. Ei acum și-au îndeplinit această sarcină... Misterul sîngelui lui Cristos, precum și acela al respectului antic al evreilor pentru sînge, este dezvăluit acum în misterul bestiei de pradă."[438]

Duelul este unul dintre obiceiurile modernilor care au fost nefavorabil comparate cu sălbăticia antropofagilor. James Beattie*, în *Eseu despre natura și imuabilitatea adevărului în opoziție cu sofistica și scepticismul* (1773), arată că o istorie care să prezinte în adevărata lor lumină unele din obiceiurile moderne, cum ar fi duelul, jocurile de noroc și adulterul, „ar înfățișa o barbarie brutală și o infatuare prostească" cel puțin pe măsura nativilor din „Kamceatka, California sau țara hotentoților"[439]. În *Scrisoare către d'Alembert*, Rousseau condamnă acea manieră de a purta un duel care este numită în epocă *au premier sang*: „Pînă la prima picătură de sînge! Dumnezeule mare! Și ce vrei să faci cu sîngele, bestie feroce? Vrei să îl bei?"[440]

Asocierea dintre fanatismul religios și canibalism este stabilită încă din Evul Mediu. Din istoria lui Orderic Vitalis, care relatează evenimentele din timpul primei cruciade, aflăm că atunci cînd armata creștină s-a confruntat cu o foamete teribilă, soldații „au fost siliți să devoreze fără scrupule lucruri murdare, ciudate, dezagreabile sau chiar interzise. Unii din ei au mîncat chiar carnea turcilor". Nici cronicarul și nici nobilii prezenți la fața locului nu par să-și fi făcut probleme fundamentale (deși despre aceștia din urmă citim că s-au simțit „rușinați și îngroziți"), pentru că nici unul dintre antropofagi nu este pedepsit. Vitalis explică: „Aceasta nici nu mai era privită ca cea mai josnică dintre crime, pentru ei sufereau voluntar foametea în numele lui Dumnezeu și pentru că atacau pe inamici nu numai cu mîinile, ci și cu dinții. Este adevărat că ei au acționat ilegal, însă necesitatea irezistibilă [*compellebat necessitas*] i-a forțat să violeze legea."[441] O dată cu epoca războaielor religioase, canibalii devin un termen de comparație al depravării și cruzimii suscitate de fanatism. Jean de Lery, un protestant a cărui carte apare la Geneva scurtă vreme de la masacrul nop-

---

* James Beattie (1735–1803). Scriitor scoțian, al cărui *Eseu despre natura și imuabilitatea adevărului, în opoziție cu sofistica și scepticismul* (1780), un atac asupra teoriilor lui David Hume, a fost foarte popular în vremea sa.

ții Sfîntului Bartolomeu, arată că în tragedia sîngeroasă din Franța, grăsimea celor uciși a fost licitată public, iar ficatul, inima și alte părți din corp au fost mîncate de ucigași. Acest execrabil măcel le depășește pe toate cele ale antropofagilor din America, crede Lery, pentru că ei își ucid doar inamicii, însă în Franța s-a ajuns să fie ucise rudele, vecinii și compatrioții[442].

Filozofii radicali ai secolului al XVIII-lea vor prelua aceste argumente pentru a denunța consecințele religiei organizate și în special pe acelea ale catolicismului. David Hume arată, în *Istoria naturală a religiei*, că sacrificiile omenești ale cartaginezilor, mexicanilor și ale altor națiuni barbare nu depășesc vărsarea de sînge comisă de Inchiziția din Roma și Madrid. Sacrificiile acelea probabil nici nu erau atît de primejdioase pentru societate, speculează Hume, pentru că victimele erau alese prin tragere la sorți ori prin „alte semne exterioare" și astfel nu afectează restul societății, în vreme ce inchizitorii și-ar fi îndreptat furia în special către aceia animați de virtute, cunoaștere, dragoste de libertate, toate fiind calități care sînt exilate din societate, și care o lăsa pradă „celei mai rușinoase ignoranțe, corupții și servilism"[443].

De la critica obiceiurilor și a fanatismului, filozofii ajung la o critică generală a civilizației moderne, în care antropofagul este angajat pe post de critic social. Lordul Kames reconstruiește istoria întregii omeniri, în *Schițe despre istoria omului*, ca pe o succesiune de abuzuri și cruzimi. Nici un trib de sălbatici, crede el, nu a fost atît de crud precum au fost grecii și troienii descriși de Homer. În tragedia greacă sînt aplaudate scene de o cruzime oribilă, cum ar fi aceea din *Electra* a lui Sofocle, unde o mamă e ucisă de propriii săi copii. Evreii și romanii erau și ei cruzi; aceștia din urmă își tratau copiii ca pe vite, o proprietate a tatălui[444]. Lafitau arată, în *Moravurile sălbaticilor americani*, că și alte popoare au fost crude. Romanii, spre exemplu, au organizat lupte de gladiatori. Răutatea europenilor moderni îi uimește pe primitivii care, conform lui Lafitau, oricît de barbari ar fi, își menajează compatrioții mai mult decît o fac europenii. „Ei privesc cu îndreptățire, ca pe un lucru mult mai barbar și

mai feroce, brutalitatea duelurilor." Individualismul este supus și el unei critici timpurii săvîrșite tot din optica sălbaticului naturii. Pentru europeni, moartea unuia aparținînd propriei națiuni nu pare să intereseze pe nimeni, aceasta fiind o iresponsabilitate care i-a surprins pe indieni[445]. În *Eseu despre moravuri*, Voltaire arată că dacă sălbaticii sînt aceia care trăiesc în mizerie, în familii mici, vorbind o limbă de neînțeles, ignoranți și gata să se ucidă unii pe alții cînd bate toba în sat, atunci noi în Europa avem peste tot sălbatici din aceștia. Popoarele din Canada și cafrii, conchide Voltaire, „sînt infinit superioare" celor de la noi, pentru că ele sînt măcar libere, în timp ce popoarele noastre nu[446].

Sînt popoarele civilizate acelea care sînt crude și depravate, scrie Rousseau în *Discurs asupra originii inegalității*. Într-o urmare la *Discurs despre arte și științe*, el arătase că acestea pot juca, paradoxal, un rol moderator față de oamenii pe care tot ele i-au corupt. Să lăsăm artele să îndulcească ferocitatea oamenilor civilizați și „să oferim [astfel] cîteva alimente acestor tigri, pentru ca să nu ajungă să ne devoreze copiii"[447]. În *Ultimul răspuns...*, un alt text ce continuă polemica din acest *Discurs*, el admite că există în Africa și America multe popoare vicioase, însă acolo se întîlnesc și cîteva exemple de virtute, în vreme ce între popoarele civilizate nu există nici unul. Națiunile civilizate sînt comparate nefavorabil cu sălbaticii și în *Eseu despre originea limbilor*. O dată cu progresul artelor, legilor și comerțului, se deschide o etapă în istoria omenirii în care se formează popoarele, care apoi se succedă „precum valurile mării... oamenii adunați în cîteva locuri... pentru a se devora unii pe alții și a face un teribil deșert din restul lumii, un demn monument al uniunii sociale și al utilității artelor"[448].

Pe acest fond al criticii civilizației moderne filozofii deslușesc o figură care începe să le eclipseze pe toate celelalte: statul. Formarea statului modern este evenimentul care domină istoria politică a Europei secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea. Apariția agentului unei suveranități de tip nou, birocratic, stîrnește anxietăți profunde. Atitudinile filozofilor față de acest proces au fost diverse, iar unii din ei, în

special iluminiștii francezi și germani, au salutat unele aspecte ale sale. Trebuie însă să ne ferim să citim istoria ideilor din perspectiva unui prezent pentru care faptul simplu al existenței statului este unul solid, impenetrabil pentru scepticismul istoric. Nu este vorba de a estima aici dacă și în ce măsură unele din politicile statului modern au fost legitimate de către filozofi, ci de a captura sentimentul lor în fața mișcării seismice care a adus treptat în viața oamenilor o prezență nouă, neobișnuită și irezistibilă. Din perspectiva celor care gîndesc asupra filozofiei istoriei în epoca Luminilor, apariția statului rescrie traumatic datele unor probleme fundamentale legate de puterea politică.

Procesul acesta este unul în care noțiunile clasice despre stat sînt profund afectate și alterate. În știința politică clasică, statul este o asociere al cărei scop este viața bună. Există, desigur, o patologie a suveranității, după cum există autori, precum Machiavelli, care au pus la îndoială semnificația acestei supoziții. Însă este cert că statul clasic presupune o esență a binelui și a dreptății. Nici măcar tîlharii, arată Augustin în *Cetatea lui Dumnezeu*, nu pot să nu respecte, măcar între ei, un gen de justiție. Iată de ce sugestia după care ar putea exista un gen de stat ai cărui supuși și suverani să fie cu toții niște criminali împotriva naturii și al cărui scop să fie contrar binelui este profund problematică în orizontul filozofiei clasice.

Acest gen de state încep totuși să fie descoperite de călători. Marco Polo scrie despre un loc din Asia unde există măcelării publice de carne de om. Însă acest stat este acela al unor ființe contranaturale, al unor monștri chinocefali. Garcilasso de la Vega arată că un asemenea stat a existat în Anzi înainte de opera civilizatoare a incașilor. Aspectul cel mai frapant al lucrării sale *Istoria regilor Inca* privește prezentarea canibalismului ca pe o instituție socială și nu doar ca pe o aberație individuală. Antropofagii lui de la Vega nu sînt în primul rînd niște degenerați, niște monștri ori niște simpli participanți la un ritual orgiastic. Pentru el, canibalismul este integrat în ordinea socială. Desigur, aceasta este o ordine aflată la limita întunecată a dezordinii și barbariei.

Canibalii din Anzi trăiesc în sărăcie, sub dominația unor tirani mărunți și își petrec viața într-un „exercițiu continuu de asasinate și furtișaguri", femeile și bărbații umblă goi sau îmbrăcați doar cu piei de animale, sînt atei ori idolatri și practică sodomia. Însă aceasta nu este starea de natură a indivizilor izolați ori trăitori în cete mici, ci una politică, proprie unor republici ale groazei, în care există „măcelării publice de carne omenească în care se prepară cîrnați, pentru a nu se pierde nimic"[449]. Cruzimea canibalilor din Anzi este încă și mai șocantă decît aceea a fiarelor sălbatice ori a omului natural pentru că ea este organizată social. Mai mult, ea nu pare un răspuns la o situație extremă, de pildă foamea sau exigența unei religii a Diavolului. Ea apare mai curînd ca o instituționalizare ce desfide rațiunea unei pofte mistuitoare. Împotriva preceptelor filozofiei politice clasice, statul antropofagilor din Anzi este unul întemeiat pe pasiunile cele mai improbabile și mai anarhice.

Republicile descrise de Marco Polo și de Garcilasso sînt tipuri extreme, situate undeva în marginea ordinii civile, pentru că ele sînt asociații de barbari. Însă în epoca Luminilor, filozofii explorează posibilitatea ca antropofagia să coexiste cu o ordine altminteri civilizată. În relatările de călătorie și în comentariile geografiei filozofice apar mențiuni ale unor state autentice care acceptă canibalismul. În cartea de călătorii a lui Struys citim despre un popor de mîncători de oameni din Asia, care trimite ambasadori într-un regat vecin, spre a oferi ajutor militar. Gazdele, știind cît de puțin își respectă aceste creaturi angajamentele, refuză oferta[450]. Cu această ocazie, aflăm cîte ceva și despre locuitorii țării canibale. Îndeletnicirea li se citește pe față, se pare, pentru că privirea lor e „înfricoșătoare, atitudinea trufașă, ținuta teribilă". În *Enciclopedie*, articolul *Ansico* menționează un regat african unde locuitorii sînt antropofagi și în care există măcelării publice unde se vinde carne de om, „unde se pot vedea, atîrnate, membre de oameni... și unde se taie două sute de oameni pe zi pentru a fi serviți la masa marelui Macoco, care este numele monarhului lor". Autorul articolului arată însă că aceste relatări sînt greu de crezut pentru că „tre-

buie să suspectăm pe orice călător... că a umflat puțin lucrurile, cel puțin dacă nu vrem să ajungem să credem fabulele cele mai absurde". Mai încrezător în posibilitățile omului, Sade descrie, în *Aline și Valcour, un roman filozofic*, un regat african, Butua, unde antropofagia este normală. Sarmiento, un portughez aciuat la curtea regelui Ben Mîacoro, face apologia canibalismului după ce își spune rugăciunea în fața unei mese cu carne de om. Reținerile noastre sînt doar fructul obișnuinței, îi explică el călătorului, simple absurdități. Nu există nici un fel de bine moral, avem doar gusturile cu care ne formează natura, pentru care acțiunile

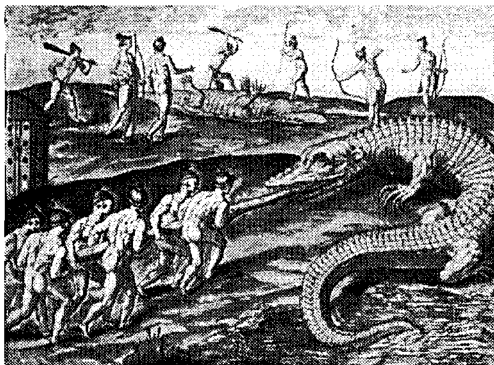


Fig. 46. Theodor de Bry, „Indieni la vînătoare de crocodili"

noastre sînt indiferente. Binele și răul trebuie apreciate doar în funcție de obiceiurile țării în care sîntem. În Butua, nu este nici o diferență între a mînca un om sau un bou, iar acest lucru este conform cu intențiile naturii, care operează prin distrugerea operelor sale[451]. Din elogiul lui Sarmiento, deducem că acest regat african, mai curînd decît statele europene, este întemeiat pe legea naturii. Ierarhia și nu egalitatea este baza statului, continuă filozoful portughez, iar cel mai puternic are întotdeauna dreptate.

Viziunea unei republici unde legea civilă acomodează canibalismul ne semnalează că statul modernilor, spre deosebire de corpul politic al filozofiei morale clasice, nu este incompatibil în principiu cu exercițiul crimelor împotriva naturii. Astfel este inițiată o mișcare prin care suveranitatea modernă se desprinde de formele primitive ale excesului de putere și care este descrisă nu atît de o știință a legii naturale, cît de una pozitivă, a corpului social.

Meditînd la posibilitatea ca antropofagii să-i invadeze insula, Robinson se gîndește că superioritatea militară de care se bucură datorită armelor de foc îi va permite să ucidă grupurile de sălbatici. Însă o dificultate morală îl face să evite să-i provoace pe sălbatici: dacă el ar ucide azi „o duzină", mîine alta, și tot așa, *ad infinitum*, atunci „în cele din urmă ar deveni la fel de criminal pe cît sînt ei ca mîncători de oameni, și poate chiar mai rău"[452]. Ceea ce este interesant aici, alături de inversiunea momentană, în imaginație, a raporturilor morale dintre antropofagie și civilizație, este faptul că superioritatea lui Robinson pare asigurată. Inspirați și de datele geografiei și istoriei colonizării, filozofii secolului al XVIII-lea au descris și au explicat dezechilibrul raporturilor de putere între sălbatici și lumea civilizată ca fiind meritul unei organizări diferite. În schema istorică avansată de Adam Smith în prelegerile sale de jurisprudență din 1763 și reciclată apoi în *Avuția națiunilor* (1776), națiunile sălbatice nu pot purta războaie pe scară mare, pentru că ele trăiesc în triburi mici. Această formă de coabitare este determinată de modul lor de hrănire. Vînătoarea, arată el, nu poate susține mulți oameni. Această cauzalitate economică determină diferențe de organizare militară. O națiune sălbatică, continuă Smith, nu poate să trimită o mare expediție militară, pentru că acei oameni nu pot lua multe provizii (nu au căruțe), iar cît adună din vînătoare de pe un teritoriu dat este insuficient pentru întreținerea unui număr mare de oameni. „O ceată plecată la scalpat arareori numără mai mult de zece sau doisprezece oameni." O națiune de vînători nu poate fi „amenințătoare pentru națiunile civilizate care îi sînt vecine", crede Smith.

O națiune de păstori, da. Prin creșterea pe care cucerirea unor noi teritorii o face posibilă în stadiul pastoral, uriașe armate pot fi adunate, cum istoria ne învață că s-a întîmplat în cazul tătarilor[453].

Pentru Smith, sălbaticii suferă de o incompetență economică și militară structurală, ca și de un deficit de populație. Abatele Raynal găsește că sporul populației, posibil sub o bună guvernare, nu este la îndemîna sălbaticilor. Dinamica populației este diferită în funcție de tipul de popor pe care îl avem în vedere. Pentru popoarele civilizate, sporirea populației este de dorit. Pentru cele sălbatice sporul populației este nefast, pentru că ele abia își asigură subzistența, iar un exces al populației va devasta locurile în care trăiesc[454].

Slabi și puțin numeroși, soarta societății sălbaticilor este să fie măturați de pe scena istoriei de o organizație de un tip nou. Acest proces istoric este descris de filozofi ca unul în care deasupra ultragiilor clasice la adresa dreptului natural apare o nouă amenințare, calitativ diferită. Aristotel observase, în *Politica*, că omul rău este cea mai abominabilă dintre fiare, pentru că inteligența sa îi oferă mai multe mijloace de a face rău. Hobbes indică războiul civil ca fiind ocazia unei depravări care o depășește pe aceea suscitată de pasiunile din starea naturală. În secolul al XVIII-lea analiza se mută treptat din teritoriul pasiunilor către acela al instituțiilor. În satira sa din 1756, Edmund Burke nu menționează antropofagia, însă avansează — probabil primul — ideea că guvernarea politică este, prin natura sa, criminală: „Societatea politică este pe drept acuzată de o mare parte din distrugerea speciei [omenești]... conform unui calcul modest, [aceasta] a fost mijlocul prin care au fost uciși un număr de oameni egal cu de multe ori numărul actualilor locuitori ai pămîntului."[455] Burlamaqui compară, în *Principii de drept natural*, crimele împotriva dreptului natural și cele contra dreptului națiunilor și arată că suveranul care încalcă acest din urmă drept este cel puțin la fel de vinovat ca particularul care calcă legea naturală, pentru că acțiunile sale rele au urmări mai funeste. D'Holbach contribuie

și el la această linie de argumentare, în *Sistemul social* (1773), unde aplică conceptul de stare de natură relațiilor dintre state. Aceasta nu este în sine o noutate, pentru că și Hobbes arată, încă în *De cive* (1642), că suveranii se găsesc în starea de natură unii în raport cu ceilalți, pentru că nu se află sub dominația unei puteri comune. Însă d'Holbach transferă elemente specifice stării primitive asupra statului modern. Națiunile civilizate mai conservă vestigii ale stării sălbatice, arată el. Șefii lor, ca adevărații sălbatici, trăiesc într-o stare de natură, în război continuu și în certuri injuste, deși nu e nimic mai contrar rațiunii. Ei își sacrifică cu ușurință supușii, ceea ce arată că majoritatea dintre ei sînt „caraibi sau adevărați canibali". Însă aceștia din urmă domnesc doar peste „hoarde dezordonate și prea puțin disciplinate", în vreme ce primii au la ordinele lor armate de sclavi, care au învățat arta de a devasta cu metodă și de a ucide națiuni întregi.

Suveranitatea și războiul au fost întotdeauna strîns asociate în tradiția gîndirii politice. Împotriva protestelor lui Platon, în *Legile*, care susține că pacea și nu războiul trebuie sa fie scopul unei constituții, împotriva tuturor proiectelor de pace eternă ale scriitorilor secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, războiul a fost privit, de la Bodin și Machiavelli pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, drept o preocupare capitală a omului politic. Dar statul modern aduce cu el o nouă competență în materie de război, care depășește absolut tot ceea ce imaginaseră scriitorii clasici. Dacă pentru aceștia cheia supremației militare este de găsit în calitățile personale ale supușilor sau ale suveranului, autorii moderni sesizează faptul că esența statului modern este de a se manifesta ca o acumulare de putere cu o logică proprie, nemiloasă și eficientă, bazată pe exploatarea unor resurse necunoscute sau inaccesibile republicilor clasice. O dată cu Francis Bacon apare și o teorie sistematică despre rolul științei moderne în sporirea puterii militare a unui stat.

Este, paradoxal, tocmai sporul de civilizație al unui stat acela care este descoperit acum ca o sursă de pericole. În *Schițe despre istoria omului*, lordul Kames arată că progresul artelor războiului, în special al artileriei, face fortificațiile

inutile. Singura apărare pe care o mai au la dispoziție suveranii statelor slabe este să se unească într-o confederație ori de cîte ori unul din ei este atacat de o forță superioară. Rousseau tratează problema războiului modern în *Discurs despre economia politică*, publicat în *Enciclopedie*. Invenția artileriei și a fortificațiilor a forțat pe suveranii europeni să-și procure trupe profesioniste. Consecința este o sporire a mizeriei. Rousseau sugerează chiar că aici am avea de-a face cu un proces istoric a cărui logică este inevitabilă și ale cărui consecințe sînt „funeste": „aceste instituții periculoase [armatele regulate] se înmulțesc de la un timp cu o asemenea rapiditate încît nu putem prevedea altceva decît depopularea, în viitorul apropiat, a Europei, și mai devreme sau mai tîrziu ruina popoarelor care locuiesc [pe acest continent]". Aceasta este o lume în care pacifismul este, în fond, imposibil. Pașnicii quakeri ar fi fost devorați de mult, arată Voltaire în *Eseu despre moravuri*, dacă nu ar fi fost protejați de belicoșii lor vecini.

În mica sa lucrare *Pacea perpetuă: un proiect filozofic* (1795), Kant indică spre natura statului modern ca producătoare de război. Postura agresivă a statelor, care întrețin armate permanente, conduce la instabilitate, iar creditele contractate de autorități conduc la formarea unui fond din care se pot întreține aventurile militare la o scală înainte de neimaginat. Statul este inamicul păcii exact așa cum inamic al păcii este și omul în războiul generalizat din starea de natură. Oamenii asociați în state naționale și cei izolați, din starea naturală, pot fi judecați exact după aceleași criterii, „deoarece fiecare este o ofensă la adresa celuilalt pentru simplul fapt că sînt vecini". Din această comparație Kant nu derivă o superioritate morală a statului asupra singurătății omului natural. Noi sîntem obișnuiți, arată el, să privim cu dispreț „libertatea nelegiuită" a sălbaticilor, „care preferă libertatea nebuniei în loc de aceea a rațiunii". În loc să abandoneze această condiție de război, fiecare stat își caută măreția în eliberarea de orice „constrîngeri legale externe", iar „gloria conducătorului său constă în puterea de a ordona miilor de oameni să se sacrifice pentru o cauză care nu îi privește cu

adevărat". Aici se vede, crede Kant, „diferența principală dintre națiunile sălbatice din Europa și acelea din America... în vreme ce unele triburi americane au fost mîncate cu totul de inamicii lor, europenii știu să se folosească mai bine de cei pe care i-au învins decît să-i pună pe masă. Ei îi folosesc mai curînd pentru a-și spori numărul supușilor și astfel să-și sporească stocul de instrumente cu care să poarte războaie încă și mai cuprinzătoare".

În analiza kantiană, puterea suveranului modern crește conform unei logici ascendente și implacabile, care duce la un deznodămînt devastator și cu semnificație universală. Acesta este momentul în care canibalul dispare ca subiect al științei despre ordinea morală, pentru că el a fost eclipsat de stat, noul agent al cruzimii absolute.

BIBLIOGRAFIE

JOSEPH ACOSTA, *Histoire naturelle et morale des Indes, tant Orientales qu'Occidentales* (Paris, 1598)

— *De procuranda indorum salute* (Madrid, 1984)

JAMES ADAIR, *The History of the American Indians* (Johnson City, 1930)

JEAN [JOHN] ARBUTHNOT, *Essai sur la nature et le choix des alimens, suivant les différentes constitutions* (Paris, 1741)

WILLIAM ARENS, *The Man-Eating Myth. Anthropology & Anthropophagy* (Oxford, 1980)

ANTONIN ARTAUD, *Le théâtre et son double* (Paris, 2000)

GEOFFROY ATKINSON, *Les relations de voyages du XVII^e siècle et l'évolution des idées. Contribution a l'étude de la formation de l'esprit du XVIII^e siècle* (Paris, f. a.)

— *The Extraordinary Voyage in French Literature from 1700 to 1720* (Paris, 1922)

— *Le sentiment de la nature et le retour a la vie simple 1690-1740* (Paris, 1960)

— *The Sentimental Revolution. French Writers of 1690-1740* (Seattle, 1965)

ROLAND AUGUET, *Cruelty and Civilization. The Roman Games* (London, 1972)

JOHN AUSTIN, *The Province of Jurisprudence Determined* (Cambridge, 1995)

BASIL DE CESARÉE, *Sur l'origine de l'homme* (Paris, 1970)

RICHARD BAXTER, *A Holy Commonwealth* (Cambridge, 1994)

JAMES BEATTIE, *An Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism* (London, 1773)

[Beccaria] *Traité des delits et des peines* (Philadelphie, 1765)

DAVID BERMAN, *A History of Atheism în Britain from Hobbes to Russel* (London, 1990)
J.C. BEAGLEHOLE (ed.), *The Journals of Captain Cook on His Voyages of Discovery* (Cambridge, 1967)
JAMES H. BILLINGTON, *Fire în the Minds of Men. The Origins of Revolutionary Faith* (New York, 1979)
ANN BLAIR, *The Theater of Nature. Jean Bodin and the Renaissance Science* (Princeton, 1997)
ROBIN BLACKBURN, *The Making of the New World Slavery. From the Baroque to the Modern Age* (London, 1997)
BLACKSTONE, *Commentaries on the Laws of England* (London, 1793)
GEORGE BOAS, *The Happy Beast in French Thought of the Seventeeth-Century* (Baltimore, 1933)
— *Essays on Primitivism and Related Ides in the Middle Ages* (Baltimore, 1948)
NORBERTO BOBBIO, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition* (Chicago, 1993)
JEAN BODIN, *The Six Bookes of a Commonweale* (New York, 1979)
GIOVANNI BOEMO [BOEMUS], *Gli çostumi, le leggi, et l'usanze di tutte le genti* (Veneția, 1558)
ROGER BOESCHE, *Theories of Tyranny from Plato to Arendt* (Pennsylvania, 1996)
[BOYER D'ARGENS] *Lettres juives, ou correspondance philosophique, historique et critique* (Haga, 1742)
PHILIP P. BOUCHER, *Cannibal Encounters. Europeans and Island Caribs, 1492-1763* (Baltimore, 1992)
G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome* (Cambridge, 1995)
A. W. BRIAN SIMPSON, *Cannibalism and the Common Law. The Story of the Tragic Last Voyage of the „Mignonette" and the Strange Legal Proceedings to Which it Gave Rise* (Chicago, 1984)
[BRISSOT DE WARVILLE] *Recherches philosophiques sur le droit de propriété considéré dans la nature, pour servir de premier chapitre à la Théorie des loix de M. Linguet, par un jeune philosophe* (Paris[?], 1780)

STEPHEN BUCKLE, *Natural Law and the Theory of Property. Grotius to Hume* (Oxford, 1991)

MICHAEL J. BUCKLEY, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven, 1987)

J.J. BURLAMAQUI, *Principes du droit naturel* (Amsterdam, 1751)

— *Principes du droit politique* (Amsterdam, 1751)

J.H. BURNS (ed.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700* (Cambridge, 1991)

M.L. BUSH, *Servitude în Modern Times* (New York, 2000)

DOM AUGUSTIN CALMET, *Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires, ou les revenants de Hongrie, de Moravie, &c* (Paris, 1751)

PIERO CAMPORESI, *Bread of Dreams. Food and Fantasy in Early Modern Europe* (Cambridge, 1989)

— *The Incorruptible Flesh. Body Mutation and Mortification in Religion and Folklore* (Cambridge, 1988)

MARY BAINE CAMPBELL, *Wonder & Science. Imagining Worlds in Early Modern Europe* (Ithaca, 1999)

MARVIN CARLSON, *Theories of the Theatre. A Historical and Critical Survey from the Greeks to the Present* (Ithaca, 1986)

ERIC CARLTON, *Massacres. An historical perspective* (Hants, 1994)

ROGER CÉLESTIN, *From Cannibals to Radicals. Figures and Limits of Exoticism* (Minneapolis, 1996)

P[IERRE FRANÇOIS XAVIER] DE CHARLEVOIX, *Histoire et Description Generale de la Nouvelle France* (Paris, 1744)

GILBERT CHINARD, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle* (Paris, 1913)

CICERO, *On the Commonwealth and On the Laws* (Cambridge, 1999)

STUART CLARK, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford, 1997)

SAMUEL CLARKE, *A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainity of the Christian Revelation* (London, 1738)

JANE COLLIER, *The Art of Ingeniously Tormenting* (London, 1753)

[LA CONDAMINE] *Histoire d'une jeune fille sauvage, trouvée dans les bois à l'âge de dix ans* (Paris, 1755)

ALAIN CORBIN, *The Village of Cannibals. Rage and Murder în France, 1870* (Cambridge, 1992)

PAUL CROOK, *Darwinism, war and history. The debate over the biology of war from the* Origin of Species *to the First World War* (Cambridge, 1994)

ALFRED CROSBY, *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900-1900* (Cambridge, 1986)

RICHARD CUMBERLAND, *Traité philosophique des lois naturelles, ou l'on recherche et l'on établit, par la nature des choses, la forme de ces loix, leur principaux chefs, leur ordre, leur publication & leur obligation: on y refute aussi les Elémens de la Morale & de la Politique de Thomas Hobbes* (Amsterdam, 1744)

JOHN CUMMINS, *The Voyage of Christophor Columbus. Columbus' Own Journal of Discovery Newly Restored and Translated* (London, 1992)

M.D. *Histoire des naufrages, ou recueil des relations les plus interresants des naufrages, hivernemens, délaissemens, incendies, famines, & autres evènemens funestes sur mer; qui ont été publiées depuis le quinzième siècle jusqu'à présent* (Paris, 1789)

LORRAINE DASTON, KATHARINE PARK, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750* (New York, 1998)

DAVID BRION DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture* (Oxford, 1988)

DOYNE DAWSON, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought* (Oxford, 1992)

DANIEL DEFOE, *Robinson Crusoe* (London, 2001)

JEAN-NICOLAS DEMEUNIER, *L'esprit des usages et des coutumes des différens peuples* (Paris, 1785)

MARCEL DETIENNE, JEAN-PIERRE VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris, 1979)

DENIS DIDEROT, *Oeuvres* (Paris, 1982)

DIODORUS SICULUS, *Histoire universelle* (Paris, 1737)

MURIEL DODDS, *Les récits de voyage sources de „L'Ésprit des lois" de Montesquieu* (Paris, 1929)

MILAD DOUEIHI, *A Perverse History of the Human Heart* (Harvard, 1997)

F. GERALD DOWNING, *Cynics and Christian Origins* (Edinburgh, 1992)

MICHÈLE DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des lumières* (Paris, 1971)

EDWARD DUDLEY și MAXIMILLIAN E. NOVAK, *The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism* (Pittsburgh, 1972)

GILBERT DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* (Paris, 1992)

DU TERTRE, *Histoire generale des Antilles habitées par les françois* (Paris, 1667)

JEAN EHRARD, *L'idée de la nature en France à l'aube des Lumières* (Paris, 1970)

JODY ENDERS, *The Medieval Theater of Cruelty. Rhetoric, Memory, Violence* (Ithaca, 1999)

RICHARD J. EVANS, *Rituals of Retribution. Capital Punishment in Germany 1600-1987* (Oxford, 1996)

DAVID FAUSETT, *The Strange Surprising Sources of Robinson Crusoe* (Amsterdam, 1994)

ROBERT FAVRE, *La mort dans la littérature et la pensée françaises au siècle des lumières* (Lyon, 1978)

ADAM FERGUSON, An *Essay on the History of Civil Society* (Cambridge, 1995)

LUC FERRY ET CLAUDINE GERMÉ, *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, du XV[e] siècle à nos jours* (Paris, 1994)

NICK FIDDES, *Meat. A Natural Symbol* (London, 1991)

MARTIN FIDO, *Bodysnatchers. A History of the Resurrectionists 1742-1832* (London, 1988)

ROBER FILMER, *Patriarcha and Other Writings* (Cambridge, 1991)

SAMUEL FORMEY, *Conseils pour former une bibliothèque peu nombreuse, mais choisie* (Berlin, 1746)

MICHEL FOUCAULT, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris, 1961)

— *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975* (Paris, 1999)
— *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (Paris, 1975)
BENJAMIN FRANKLIN, *Remarques sur la politesse des sauvages de l'Amerique septentrionale* (Paris)
JULIAN H. FRANKLIN, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History* (New York, 1966)
J.G. FRAZER, *The Collected Works. I-II. The Golden Bough. A Study in Comparative Religion* (Richmond, 1994)
SIGMUND FREUD, *Totem and Taboo in The Standard Edition of the Complete Psychological Writings of Sigmund Freud. Volume XIII 1913-1914* (London, 1973)
PETER GARNSEY, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine* (Cambridge, 1996)
LUCY GENT, NIGEL LLEWELLYN, *Renaissance Bodies. The Human Figure în English Culture c. 1540-1660* (London, 1995)
BRONISLAW GEREMEK, *Poverty. A History* (Oxford, 1994)
LAURENCE R. GOLDMAN, *The Anthropology of Canibalism* (Westport, 1999)
HERODOT, *The History* (Chicago, 1987)
PATRICK J. GEARY, *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages* (Princeton, 1990)
OTTO GIERKE, *Natural Law and the Theory of Society* (Cambridge, 1958)
GILLES OF ROME, *On Ecclesiastical Power* (Woodbridge, 1986)
CLARENCE J. GLACKEN, *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century* (Berkeley, 1967)
BARBARA GODWIN, *Justice by Lottery* (Harvester, 1992)
NICOLE GONTHIER, *Le châtiment du crime au Moyen Âge. XIIe-XVIe siècles* (Rennes, 1998)
JOHN C. GREENE, *The Death of Adam. Evolution and Its Impact on Western Thought* (Ames, 1996)
BRAD S. GREGORY, *Salvation at Stake. Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (Harvard, 1999)
JEAN-PIERRE GROSS, *Fair Shares for All. Jacobin Egalitarianism in Practice* (Cambridge, 1997)

HUGO GROTIUS, *Le droit de la guerre et de la paix* (Amsterdam, 1729)
— *Mare Liberum/De la liberté des mers* (Paris, 1990)
LEWIS HANKE, *Aristotle and the American Indians. A Study in Race Prejudice în the Modern World* (Chicago, 1959)
— *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* (Boston, 1965)
— *All Mankind is One. A Study of the Disputation Between Bartolomé de las Casas and Juan Gines de Sepulveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians* (De Kalb, 1974)
IVAN HANNAFORD, *Race. The History of an Idea in the West* (Baltimore, 1996)
HESTER HASTINGS, *Man and Beast in French Thought of the Eighteenth-Century* (Baltimore, 1936)
JOHANN GOTTLIEB HEINECCIUS, *A Methodical System of Universal Law, or the Laws of Nature and Nature Deduced from Certain Principles and Applied to Proper Cases* (London, 1763)
CHRISTOPHER HILL, *Liberty against the Law. Some Seventeenth-Century Controverses* (London, 1996)
THOMAS HOBBES, *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* (Chicago, 1971)
— *On the Citizen* [*De Cive*] (Cambridge, 1998)
T.J. HOCHSTRASSER, *Natural Law Theories in the Early Enlightenment* (Cambridge, 2000)
DAVID HUME, *Dialogues and Natural History of Religion* (Oxford, 1993)
— *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (Oxford, 1998)
JONATHAN I. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford, 2001)
HAROLD J. JOHNSON (ed.), *The Medieval Tradition of Natural Law* (Kalamazoo, 1987)
WILLIAM CHESTER JORDAN, *The Great Famine. Northern Europe în the Early Fourteenth Century* (Princeton, 1996)
SIEGFRIED JÜTTNER (ed.), *Neue Bilder vom Menschen in der Literatur der Europäischer Aufklärung* (Frankfurt am Main, 1998)

[KAMES] *Sketches of the History of Man* (Edinburgh, 1774)

ALAN CHARLES KORS, Edward Peters (eds.), *Witchcraft in Europe 400-1700* (Philadelphia, 2001)

DONALD G. KYLE, *Spectacles of Death in Ancient Rome* (London, 1998)

MARCEL LACHIVER, *Les années de misère. La famine au temps du Grand Roi 1680-1720* (Paris, 1991)

LACTANTIUS, *The Divine Institutes* (Washington, 1964)

LAFITAU, *Moeurs des sauvages ameriqains, comparées aux moeurs des premiers temps* (Paris, 1724)

LAHONTAN, *Nouveaux voyages de M. Le Baron de Lahontan dans l'Amerique septentrionale* (Haga, 1703)

*** *Dialogues de Monsieur le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique* (Amsterdam, 1704)

JOHN CHRISTIAN LAURSEN, *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume and Kant* (Leiden, 1992)

MARC LESCARBOT, *Histoire de la Nouvelle France* (1617)

*** *Les voyages de Jean Struys en Moscovie, en Tartaire, en Perse, aux Indes & au plusieurs autres Païs étrangers* (Amsterdam, 1682)

JOHN LOCKE, *Some Thoughts concerning Education* (Oxford, 1990)

— *Political Essays* (Cambridge, 1997)

OLAUS MAGNUS, *A Description of the Northern Peoples* [Historia de Gentibus Septentrionalibus] (London, 1988)

ROBERT MANDROU, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique* (Paris, 1968)

FRANK E. MANUEL & FRITZIE P. MANUEL, *Utopian Thought in the Western World* (Oxford, 1979)

JOSÉ ANTONIO MARAVALL, *Culture of the Baroque. Analysis of a Historical Structure* (Manchester, 1986)

JEAN [JUAN] DE MARIANA, *Histoire générale de l'Espagne* (Paris, 1725)

P.J. MARSHALL, GLYNDWR WILLIAMS, *The Great Map of Mankind. British Perceptions of the World in the Age of Enlightenment* (London, 1982)

DIDIER MASSEAU, *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières* (Paris, 2000)

JOSEPH MCMINN, *Swift's Irish Pamphlets. An Introductory Selection* (Gerrads Cross, 1991)
RONALD. L. MEEK, *Social Science and the Ignoble Savage* (Cambridge, 1976)
MITCHELL B. MERBACK, *The Thief, the Cross and the Wheel. Pain and the Spectacle of Punishment in Medieval and Renaissance Europe* (London, 1999)
L.S. MERCIER, *L'homme sauvage* (Neuchatel, 1784)
SAMUEL I. MINTZ, *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes* (Cambridge, 1970)
ARNALDO MOMIGLIANO, *The Classical Foundations of Modern Historiography* (Berkeley, 1990)
[LORD MONBODDO], *Of the Origin and Progress of Language* (Edinburgh, 1774)
MONTAIGNE, *Oeuvres complètes* (Paris, 1962)
MONTESQUIEU, *Oeuvres complètes* (Paris, 1949)
HENRY MORE, *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* (London, 1660)
— *A Modest Inquiry into the Mystery of Iniquity* (London, 1664)
— *An Account of Virtue, or Dr. Henry More's Abridgement of Morals* (London, 1690)
THOMAS MORE, *Utopia* (Cambridge, 1992)
[MORELLY], *Code de la nature, ou le veritable esprit de ses loix, de tout terms negligé ou meconnu* (Par-tout, 1755)
LODOVICO ANTONIO MURATORI, *Nouvelles des missions du Paraguay* (Paris, 1946)
LUCILLE NEWMAN (ed.), *Hunger în History. Food Shortage, Poverty and Deprivation* (Oxford, 1995)
ALAIN NIDERST, *Fontenelle* (Paris, 1991)
JAMES OGILBY, *Africa: being an accurate description of the regions of Aegypt, Barbary, Lybia and Billedulgerid, the Land of Negroes, Guinee, Aethiopia and the Abyssines* (London, 1670)
ORIGENE, *Traité des principes* (Paris, 1978)
ALEXANDRE OLIVIER EXQUEMELIN, *Histoire des avanturiers flibustiers* (Paris, 1699)
STEVEN OZMENT, *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe* (Harvard, 1983)

ANTHONY PAGDEN, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge, 1982)

[SIMON TYSSOT DE PATOT], *Voyage et Avantures de Jaques Massé* (Bordeaux, 1710)

[CORNELIUS DE PAUW], *Recherches philosophiques sur les américains, ou Memoires interessants pour servir à l'histoire de l'Espece humaine* (Cleve, 1777)

ROY HARVEY PEARCE, *The Savages of America. A Study of the Indian and the Idea of Civilization* (Baltimore, 1953)

WILLIAM D. PHILLIPS, Jr., *Slavery from Roman Times to the Early Transatlantic Trade* (Minneapolis, 1985)

DANIEL PICK, *Faces of Degeneration. A European Disorder, c. 1848-c.1918* (Cambridge, 1989)

PLATO, *Complete Works* (Indianapolis, 1997)

PETER P. PLATT (ed.), *Wonders, Marvels and Monsters in Early Modern Culture* (Newwark, 1999)

[PLUCHE], *Le spectacle de la nature ou entretiens sur les particularitès de l'histoire naturelle* (Paris, 1752)

R. PO-CHIA HSIA, *The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany* (New Haven, 1988)

[LOUIS DE POINCY], *The History of Barbados, St. Christophers, Mevis, St Vincents, Antego, Martinico, Monserrat, and the rest of the Carriby-Islands* (London, 1666)

[MARCO POLO], *La description geographique des privinces & villes les plus fameuses de l'Inde Orientale* (Paris, 1556)

JEAN PONTAS, *Dictionnaire de cas de conscience* (Paris, 1730)

MARIO PRAZ, *La chair, la mort et le diable dans la littérature du 19e siècle. Le romantisme noir* (Paris, 1977)

SAMUEL PUFENDORF, *Le Droit de la Nature et des Gens, Systeme General des Principes le plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique. Traduit du latin par Jean Barbeyrac. Cinquiéme Edition...* (Amsterdam, 1734)

SAMUEL PUFENDORF, *On the Natural State of Men* (Lewiston, 1990)

[ALBERTO RADICATI], A *Comical and True Account of the Modern Cannibal's Religion, by Osmin True Believer. To which*

is added a Select Piece, call'd The Story of Stories, Taken from the Cannibal's Chronicle (London, 1734)

*** *Questions d'un païen à un chrétien* (Paris, 1994)

ALBERTO RADICATI, *Recueil des pieces curieuses sur les matieres les plus interessantes* (Rotterdam, 1736)

ELIZABETH RAWSON, *The Spartan Tradition in European Thought* (Oxford, 1969)

MARKUS REDIKER, *Between the Devil and the Deep Blue Sea. Merchant Seamen, Pirates and the Anglo-American Maritime World 1700-1750* (Cambridge, 1987)

ROSELYNE REY, *The History of Pain* (Cambridge MA, 1995)

RUTH RICHARDSON, *Death, Dissection and the Destitute* (London, 1987)

CHARLES DE ROCHEFORT, *Histoire Naturelle et Morale des Iles Antilles de l'Amerique* (Roterdam, 1658)

JACQUES ROGER, *The Life Sciences in Eighteenth-Century French Thought* (Stanford, 1997)

JAMES S. ROMM, *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration and Fiction* (Princeton, 1992)

R.B. ROSE, *Gracchus Babeuf. The First Revolutionary Communist* (London, 1978)

PAUL LAWRENCE ROSE, *Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner* (Princeton, 1990)

PAOLO ROSSI, *The Dark Abbyss of Time. The History of Earth and the History of Nations from Hooke to Vico* (Chicago, 1994)

CHRISTOPHER ROWE, MALCOLM SCHOFIELD, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (Cambridge, 2000)

FREDERICK RUSSELL, *The Just War în the Middle Ages* (Cambridge, 1977)

GEOFFREY SANBORN, *The Sign of the Cannibal. Melville and the Making of the Postcolonial Reader* (Durham, 1998)

MERIO SCATTOLA, *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des „ius naturae" im 16. Jahrhundert* (Tübingen, 1999)

MICHAEL J. SCHAACK, *Anarchy and Anarchists. A History of the Red Terror and Social Revolition in America and Europe* (Chicago, 1889)
WOLFGANG SCHMALE (ed.), *Human Rights and Cultural Diversity* (Goldbach, 1993)
MALCOLM SCHOEFIELD, *The Stoic Idea of the City* (Cambridge, 1991)
GORDON J. SCOCHET, *Patriarchalism in Political Thought. The Authoritarian Familiy and Political Speculation and Attitudes, Especially in Seventeenth-Century England* (New York, 1975)
JOHN SELDEN, *Of the Dominion, or Ownership of the Sea* [Mare Clausum] (London, 1652)
SENECA, *Moral Essays* (Harvard, 1996)
JUAN GINES DE SEPULVEDA, *Democrates Segundo, o de las justas causas de la guerra contra los indios* (Madrid, 1984)
SEXTUS EMPIRICUS, *Against the Ethicists* (Oxford, 1997)
ALGERNON SIDNEY, *Court Maxims* (Cambridge, 1996)
ROGER SHATTUCK, *The Forbidden Experiment. The Story of the Wild Boy of Aveyron* (New York, 1980)
ADAM SMITH, *The Theory of Moral Sentiments* (Oxford, 1976)
— *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Oxford, 1976)
— *Lectures on Jurisprudence* (Oxford, 1978)
BERNARD SMITH, *European Vision and the South Pacific 1768-1850. A Study in the History of Art and Ideas* (Oxford, 1960)
TOBIAS SMOLLETT, *The History and Adventures of an Atom* (Athens, 1989)
FRANK M. SNOWDEN, *Blacks in Antiquity. Ethiopians in the Greco-Roman Experience* (Harvard, 1970)
[DE SOLIS], *Histoire de la conquête du Mexique ou de la Nouvelle Espagne* (Paris, 1591)
TOM SORELL, *Moral Theory and Anomaly* (Oxford, 2000)
CRAIG B. STANFORD, *The Hunting Apes. Meat Eating and the Origins of Human Behaviour* (Princeton, 1999)
STEPHANUS JUNIUS BRUTUS, *Vidiciae contra Tyrannos: or concerning the legitimate power of the people over a prince* (Cambridge, 1994)

RICHARDSTITES, *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution* (New York, 1989)

LEO STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis* (Chicago, 1977)

F.H. STUBE DE PIEMONT, *Ebauche des loix naturelles et du droit primitif* (Amsterdam, 1765)

JONATHAN SWIFT & THOMAS SHERIDAN, *The Intelligencer* (Oxford, 1992)

J.L. TALMON, *The Myth of the Nation and the Vision of the Revolution. The Origins of Ideological Polarisation in the Twentieth Century* (London, 1981)

RAY TANNAHILL, *Food in History* (London, 1988)

ANDRÉ THEVET, *Les singularités de la France antarctiqve, avtrement nommée Amerique, & de plusieurs Terres & Isles decouuertes de notre temps* (Paris, 1558)

HUGH THOMAS, *The Slave Trade. The History of the Atlantic Slave Trade 1440-1870* (New York, 1997)

BRIAN TIERNEY, *Rights, Laws and Infallibility in Medieval Thought* (Aldershot, 1997)

MARTIN TROPP, *Images of Fear. How Horror Stories Helped Shape Modern Culture (1818-1918)* (Jefferson, 1990)

GEORGE TURNBULL, *Discourse upon the Nature and Origin of Civil Laws* (London, 1740)

EMMERICH DE VATTEL, *Questions de droit naturel. Sur le Traité du droit de la Nature de M. Le Baron de Wolf* (Berna, 1762)

GARCILASSO DE LA VEGA, *Histoire des Yncas, Rois de Perou* (Amsterdam, 1704)

CHARLES VERLINDEN, *L'esclavage dans l'Europe medievale* (Gent, 1977)

ILSE VICKERS, *Defoe and the New Sciences* (Cambridge, 1996)

GIANBATTISTA VICO, *The New Science* (Ithaca, 1975)

ORDERIC VITALIS, *The Ecclesiastical History* (Oxford, 1995)

FRANCISCO DE VITORIA, *Political Writings* (Cambridge, 1991)

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique* (Paris, 1994)

HENRY VYVERBERG, *Historical Pessimism in the French Enlightenment* (Harvard, 1958)

— *Human Nature, Cultural Diversity and the French Enlightenment* (New York, 1989) Bernard Yack, *The Longing for To-*

tal Revolution. The philosophical Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche (Princeton, 1996)

JOHN W. YOLTON, *Thinking Matter. Materialism in Eighteenth-Century Britain* (Oxford, 1983)

CHRISTIAN WOLF, *Principes du droit de la nature et des gens* (Amsterdam, 1758)

LARRY WOLF, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of Enlightenment* (Stanford, 1994)

HANS WOLPE, *Raynal et sa machine de guerre. L'„Histoire de deux Indes" et ses perfectionnements* (Stanford, 1957)

E.A. WRIGLEY & DAVID SOUDEN (eds.), *The Works of Thomas Robert Malthus* (London, 1986)

NOTE

[1] Discuția despre exemple se găsește la finalul capitolului XLII, *Despre puterea ecleziastică*

[2] Vezi lucrările lui Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge, 1996) și David Johnson, *The Rhetoric of* Leviathan. *Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation* (Princeton, 1986)

[3] Cf. Ann Blair, *The Theater of Nature. Jean Bodin and the Renaissance Science* (Princeton, 1997), p. 153

[4] Jean-Pierre Camus, *L'amphithéâtre sanglant* (Paris, 2001), pp. 179-180

[5] David Hume, *op. cit.*, p. 140

[6] Despre mașini în teatrul baroc, vezi Maravall, pp. 231-240; observația despre relația dintre cîștigul unuia care este pierderea altuia, în baroc, vezi pp. 166-167

[7] Rousseau, *OC* V, p. 17

[8] *Op. cit.*, 982b

[9] Pluche, *op. cit.*, vol. I, p. iii

[10] Pluche, *op. cit.*, vol. III, p. 477

[11] Robert Bolton, 1632, citat în John Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700* (Cambridge, 1991), pp. 350-351

[12] Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix* (Amsterdam, 1739), p. 211. Vezi și clarificările din notele traducătorului, Jean Barbeyrac. Acest pasaj din Grotius este reluat și de Pufendorf, în *Dreptul naturii și națiunilor*

[13] *Op. cit.*, vol. II, p. 47

[14] Evenimentul este relatat de Cornelius de Pauw, în *Recherches philosophiques sur le grecs* (Berlin, 1788), vol. 2, pp. 414-420. El se referă probabil la un caz din 1782, cînd o cea-

tă de 200 de țigani au fost acuzați că ar fi fript și mîncat cîteva zeci de țărani unguri. După torturi în care unii au mărturisit crima, 41 dintre ei au fost spînzurați. O anchetă ordonată de împărat a descoperit pe urmă că presupusele victime ale lăcomiei țigănești erau încă în viață

[15] Herodot, *op. cit.*, I, 216

[16] *Op. cit.*, IV, 64-65

[17] *La Chanson d'Antiochie*, citat în Danielle Régnier-Bohler, *Croisades et pèlerinages. Récits, croniques et voyages en Terre Sainte* (Paris, 1997), pp. 150-151

[18] Jean de Lery, *Histoire d'un voyage faict en la terre dv Bresil, avtrement dite Amerique* (Geneva, 1580), pp. 211-212

[19] *Histoire generale de l'Espagne, du P. Jean de Mariana* (Paris, 1725), vol. 5, p. 137

[20] Samuel Formey, *Conseils pour former une bibliothèque peu nombreuse mais choisie* (Berlin, 1746), p. 24

[21] Rousseau, *op. cit.*, pp. 454-455

[22] *Op. cit.*, 1360a30

[23] *The Tatler*, nr. 254

[24] *Op. cit.*, II, 15-16

[25] De Pauw, *op. cit.*, p. 162

[26] Ulpian, *Institutele*, cartea 1

[27] *Op. cit.*, 3, 33

[28] *Op. cit.*, p. 564

[29] *Op. cit.*, p. 567

[30] Locke, *Political Essays*, pp. 109 și 98

[31] Kames, *op. cit.*, vol. 2, pp. 250-251

[32] Burlamaqui, *op. cit.*, pp. 167-168

[33] *Op. cit.*, V, 16

[34] Vezi Philodemus, *Despre stoici*

[35] *Op. cit.*, 1110a 25-27

[36] Heineccius, vol. I, p. 116

[37] Vezi textul în *Les déclarations des droits de l'homme (Du débat 1789-1793 au Préambule de 1946).* (ed.) Lucien Jaume (Paris, 1989), pp. 169-170

[38] Pentru aspectele factuale ale cazului, l-am urmat pe A.W. Brian Simpson, *Cannibalism and the Common Law. The Sto-*

ry of the Last Voyage of the „Mignonette" and the Strange Legal Proceedings to Which It Gave Rise (Chicago, 1984)

[39] Aceasta este o doctrină care apare încă în dreptul roman, vezi *Digesta* lui Justinian, 1.8.2.

[40] Dreptul pozitiv modern nu a codificat, de regulă, antropofagia ca o infracțiune, canibalismul intenționat și nemotivat de necesitatea extremă fiind de obicei socotit ca o circumstanță agravantă în cazul omorului. Există însă și excepții, cînd antropofagia este direct menționată de legislator, cum ar fi în legislația australiană extinsă în 1902 asupra populațiilor primitive din Papua Noua Guinee, caz în care avem de-a face evident cu o tentativă de reformă a primitivilor mai curînd decît un cod penal obișnuit. Vezi Thomas M. Ernst, *Onabasulu Canibalism and the Moral Agents of Misfortune*, în Goldman (ed.), *The Anthropology of Cannibalism* (Westport, 1999). În spațiul european, antropofagia nu pare să fi fost tratată ca o categorie separată de legislatori. O excepție de la această generalizare ar fi decizia autorităților sovietice din Leningrad, din timpul asediului orașului, de a institui pedeapsa capitală pentru canibalism (vezi Richard Overy, *Russia's War*, Londra, 1998, p. 107)

[41] Defoe, *Robinson Crusoe*, p. 90

[42] *Op. cit.*, III, 107

[43] *Les Voyages de Jean Struys...* (Lyon, 1682), pp. 323-324

[44] Marc Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle-France* (Paris, 1617), p. 59. Lucrarea lui Lescarbot este anterioară celei a lui Nicolaus Tulpius, *Observationes medicarum* (Amsterdam, 1641), despre care A.W. Simpson (*op. cit.*, p. 122) susține că este prima mențiune a canibalismului într-o barcă cu naufragiați.

[45] Jean Henry Samuel Formey, *Principes du droit de la nature et des gens. Extrait du grand ouvrage latin de M. De Wolff* (Amsterdam, 1758), p. 334

[46] Vattel, *Questions de droit naturel. Sur le Traité du droit de la Nature de M. le Baron de Wolf* (Berna, 1762)

[47] Vattel, *op. cit.*, p. 208

[48] Vezi Barbara Godwin, *Justice by Lottery* (Harvester, 1992)

[49] Charlevoix, *Histoire et Description Générale de la Nouvelle France* (Paris, 1744), tome I, pp. 34-35

[50] Herodot, *Istorii*, III, 25

[51] Pufendorf, *op. cit.*, vol. 1, p. 324 și urm. În continuare, Pufendorf invocă celelalte posibilități: șalupa prea mică, marinari care se aruncă unul pe altul, bunurile folosite în comun etc.

[52] Heineccius, vol. I, p. 117

[53] Vezi Wolff, *Principes du droit de la nature et des gens*, t. II, pp. 333-340

[54] Vattel, *op. cit.*, p. 210

[55] Vattel, *op. cit.*, p. 212

[56] Vattel, *op. cit.*, pp. 215-216

[57] Vattel, *op. cit.*, p. 322

[58] Vattel, *op. cit.*, pp. 353-354 și 340

[59] Vezi Vattel, *op. cit.*, pp. 329-332

[60] Vattel, *op. cit.*, pp. 331-332

[61] Locke, *op. cit.*, II, 3

[62] Vezi relatarea acestui episod în R. Po-Chia Hsia, *The Myth of Ritual Murder* (New Haven, 1988), pp. 73-82

[63] Montaigne, *op. cit.*, II, 11

[64] Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France* (Paris, 1618), p. 623

[65] Cf. Richard A. Bauman, *Crime and Punishment în Ancient Rome* (Londra, 1996), p. 7

[66] Samuel Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens* (Amsterdam, 1734), vol. 2, pp. 454-455

[67] *Traité des délits et des peines*, p. 40

[68] Crucé, *op. cit.*, p. 42

[69] *Oeuvres de François La Mothe Le Vayer* (Dresda, 1756), vol. 2, partea I, pp. 89-89. Această temă, a aruncării în starea de natură ca o formă de pedeapsă, apare și în literatură, în urmarea aventurilor lui Robinson ori în *Insula Misterioasă* a lui Jules Verne

[70] Michel Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975* (Paris, 1999), p. 85

[71] Locke, *op. cit.*, II, 11. Vezi și Cicero, *De republica* 2, 47: „Nici un animal [altul decît tiranul] nu poate fi imaginat care

să fie mai teribil sau mai respingător pentru zei și pentru oameni. Deși aparența sa este omenească, prin răutatea caracterului său el este mai mult decît cele mai destructive fiare. Cine ar numi «om» pe cineva care nu respectă nici o lege, nu acceptă nici o legătură de natură omenească cu concetățenii săi sau chiar cu întreaga rasă omenească?" În *De ira* (I,16) Seneca îl compară pe criminal cu un șarpe veninos

72 Morus, *Utopia*, p. 81

73 Augustin, *op. cit.*, I, 12-13

74 Această întîmplare este menționată și de Seneca, în *De tranquillitate animi*, XIV, 3-4

75 *Digesta*, 11.7.43

76 Seneca, *De beneficiis*, V, 20

77 Lactanțiu, *Divinae institutiones*, VI, 12

78 Augustin, *op. cit.*, IX

79 D2, p. 154

80 *Disputele tusculane* I, XLV

81 *Op. cit.*, IV, 26

82 Vitoria, *Political Writings* (Cambridge, 1991), p. 210

83 Samuel Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens* (Amsterdam, 1734), vol. 1, p. 215

84 Marco Polo, p. 102

85 Lafitau, *op. cit.*, vol. 2, p. 405

86 Cyrano de Bergerac, *États et empires de la Lune*, în *Libertins du XVIII^e siècle* (ed. Jacques Prévot, Paris 1998), pp. 977-979

87 De Pauw, *Recherches philosophiques sur les américains* (Cleves, 1772), p. 245

88 Brissot de Warville, *op. cit.*, pp. 76-77

89 Hume, *op. cit.* pp. 96-97

90 Virey, *op. cit.*, vol. I, p. 57

91 Robert Favre, *La mort dans la littérature et la pensée françaises au siècle des lumières* (Lyon, 1978), p. 32

92 Jean Henry Samuel Formey, *Principes du droit de la nature et des gens. Extrait du grand ouvrage latin de M. De Wolff* (Amsterdam, 1758), pp. 32-33 și 355

93 Wolff, *op. cit.*, p. 354

94 Wolff, *op. cit.*, p. 357

[95] Herodot, *op. cit.*, III, 99

[96] Lafitau, *op. cit.*, vol. 2, p. 433

[97] Despre disecție, vezi Ruth Richardson, *Death, Dissection and the Destitute* (Londra, 1987), pp. 52, 54 și 221

[98] Vezi Martin Fido, *Bodystatchers. A History of Resurrectionists 1742-1832* (Londra, 1988), p. 9

[99] Despre istoria disecției, vezi Andrea Carlino, *Books of the Body. Anatomical Ritual and Renaissance Learning* (Chicago, 1999)

[100] Legende asemănătoare au circulat pînă la sfîrșitul secolului al XX-lea în unele părți ale Africii. Conform acestora, există un fel de vampiri, angajați de albi să extragă sîngele negrilor; mașinile roșii de pompieri ori ambulanțele, un lucru nou și suspect în acele regiuni, au fost asociate acestor practici. Este posibil ca aceste povești să-și aibă originea în campaniile de colectare a sîngelui din perioada războaielor mondiale, cînd unii africani presupuneau că sîngele e băut de europeni. Vezi Luise White, *Cars Out of Place. Vampires, Technology and Labour in East and Central Africa*, în Frederick Cooper & Ann Laura Stoller (eds.), *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World* (Berkeley, 1997)

[101] Despre istoria modelului anatomic în filozofia morală, vezi cap. XI din Louis Van Delft, *Littérature et anthropologie. Nature humaine et charactère a l'âge classique* (Paris, 1993)

[102] Wolff, în Formey, rezumat, p. 362

[103] De Pauw, *op. cit.*, p. 232

[104] *Treatise of Human Nature*, III, 2, 2.

[105] *Op. cit.*, în *Oeuvres* (Paris, 1829), vol. XVI, p. 13

[106] Aristotel, *Politica*, 1253a25

[107] Monboddo, *op. cit.*, vol. I., p. 384

[108] Robertson, *The History of America*, pp. 135-139

[109] Virey, *op. cit.*, vol. II, pp. 43-44; relatarea sa e inspirată de Robertson

[110] Du Tertre, *op. cit.*, vol. II, p. 406 (prima ediție a cărții e din 1654)

[111] Lafitau, *op. cit.*, vol. 2, pp. 274-284

[112] Charlevoix, *Histoire... de la Nouvelle France* (Paris, 1744), vol. II, pp. 242-248 și 383

[113] Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments* (Oxford, 1976), p. 206

[114] Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (Londra, 1783), p. 152

[115] [Louis de Poincy], *The History of Barbados* (Londra, 1666), p. 327

[116] *Histoire generale d'Espagne, du P. Jean de Mariana* (Paris, 1725), vol. 1, p. 18

[117] Kames, *op. cit.*, vol. 1, p. 26

[118] Adam Ferguson, *Essays on the Intellectual Powers, Moral Sentiment, Happiness and National Felicity* (Paris, 1805), p. 34; aceeași idee se găsește și în *Essay on the History of Civil Society*

[119] *Cugetări*, nr. 159

[120] *Hist. Univ.*, vol. I, pp. 364-365

[121] Richard J. Evans, *Rituals of Retribution. Capital Punishment in Germany 1600-1987* (Oxford, 1996), p. 259

[122] Vezi, spre exemplu, cartea lui Deslandes, *Reflections sur la mort des grands hommes qui sont morts en plaisantant* (Rochefort, 1755)

[123] Montaigne, *Essais* (I, 14)

[124] Jean de La Placette, *Essais de morale, seconde edition revue et corrigée...* (Amsterdam, 1716), vol. 3, pp. 267-268

[125] Lafitau, *op. cit.*, vol. 2, p. 280

[126] Henry More, *An Account of Virtue* (Londra, 1690), pp. 261-262

[127] Virey, *op. cit.*, vol. II, pp. 42-43

[128] Această idee destul de improbabilă despre tutun ca fiind un drog puternic are o vechime considerabilă în Europa. Rodrigo de Jerez, un membru al echipajului lui Columb și primul om care a fumat tutun în Europa, a fost aruncat în închisoare de Inchiziție, pe motiv de vrăjitorie. Papa Urban al VII-lea a interzis în 1642, printr-o bulă, fumatul în catedrala Sf. Petru, amenințînd cu excomunicarea pe cei care nu se supun. Între relele atribuite tutunului era și acela că împiedică reproducerea (Vezi *Drugs and Narcotics in History*, Roy Porter & Mikulas Teich (eds.), Cambridge, 1995). Cît despre anestezierea condamnatului, se pare că în Europa

exista obiceiul ca acesta să fie servit cu băutură din belșug pe ultimul drum; despre chinezi se afirmă că foloseau opiul

[129] *Politica*, 1338b 15-25

[130] Hume, *Treatise of Human Nature* (III, 2, 2)

[131] Ferguson, *op. cit.*, p. 50

[132] [Louis de Poincy], *The History of Barbados* (London, 1666), p. 326

[133] James Adair, *History of the American Indians* (Johnson City, 1930), p. 418

[134] Spre exemplu Ciclopii din *Odiseea* lui Homer; Diodorus Siculus, *Hist. Univ.*, vol. I, p. 346, menționează pe etiopienii care au gheare de animal duc o viață animalică și nu pot vorbi decît cu țipete ascuțite

[135] Vezi James Romm, *Dog Heads and Noble Savages: Cynicism Before the Cynics*, în R. Bracht Branham and Marie Odile Goulet-Cazé (eds). *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy* (Berkeley, 1996)

[136] Cf. Frank Lestrignant, *Cannibals. The Discovery and the Representation of the Cannibal from Columbus to Jules Verne* (Berkeley, 1997), pp. 15-16

[137] Voltaire, *op. cit.*, în *Oeuvres* (Paris, 1829), vol. XVI, pp. 9-10

[138] Vezi David Morgan, *The Mongols* (Cambridge MA, 1996), p. 177

[139] Ambroise Paré, *Deux livres de chirurgie* (Paris, 1573), p. 365

[140] Hobbes, *De Cive*, XVII, 12

[141] *Georges Viagrello, A History of Rape. Sexual Violence in France from the 16th to the 20th Century* (Cambridge, 2001), pp. 178 și 188

[142] Acosta, *op. cit.*, p. 214

[143] Henry More, *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* (London, 1660), pp. 86-87

[144] De Pauw, *Recherches philosophiques sur les américains...* (Cleve, 1772), vol. 1, p. 245

[145] *Robinson Crusoe*, p. 123

[146] Vezi *Histoire de l'Academie Royale des Sciences et Belles Lettres. Année MDCCLIV* (Berlin, 1756), p. 112

[147] Burlamaqui, *op. cit.*, p. 169

[148] Vezi Ivan Hannaford, *Race. The History of an Idea in the West* (Baltimore, 1996), p. 209. Despre istoria concepțiilor privind monștrii, inclusiv despre jurisprudența civilă și eclesiastică în materie, lucrarea lui Ernest Martin, *Histoire des monstres depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours* (Paris, 1880)

[149] Rousseau, *Emile*, p. 245

[150] Despre maimuțe, vezi cartea lui H.W. Janson, *Apes and Ape Lore in the Midde Ages and the Renaissance* (Londra, 1952). Cartea care a suscitat în cea mai mare măsură interesul pentru urangutan este aceea a lui Edward Tyson, *Ourang-Outang* (1699)

[151] Locke, *op. cit.*, 3.11.16

[152] [Monboddo], *Of the Origin and Progress of Language* (Edinburgh, 1774), vol. I, pp. 222-227 și 262

[153] Vezi Maximillian E. Novak, *The Wild Man Comes to Tea*, în, p. 184

[154] *Histoire d'une jeune fille sauvage*, pp. 19, 24 și 30

[155] Burlamaqui, *op. cit.*, pp. 43-44 și 186

[156] *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale, par M. De La Condamine* (Paris, 1778), pp. 50-52

[157] Pluche, *op. cit.*, vol. III, pp. 494-496

[158] *Robinson Crusoe*, p. 234

[159] *Histoires prodigieuses extraictes de plusieurs auteurs* (Paris, 1598), pp. 190-191

[160] Kors, p. 293

[161] Vezi Michel Foucalt, *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris, 1960)

[162] Platon, *Republica*, 571c-d

[163] Seneca, *De ira*, III, 20

[164] *De ira*, III, 15

[165] Seneca, *De clementia*, I, 25-26

[166] Rochefort, *op. cit.*, pp. 400 și 405-406

[167] Du Tertre, *op. cit.*, vol. II, p. 406

[168] Robertson, *The History of America* (Basil, 1790), pp. 125-126

[169] Virey, *op. cit.*, vol. I, p. 101-102

[170] Lafitau, *op. cit.*, vol. 2, p. 406

[171] [Louis de Poincy], *The History of Barbados* (Londra, 1666), p. 332

[172] [Raynal], *Histoire Philosophique et Politique* (Amsterdam, 1772), vol. 3, p. 336

[173] Hume, *op. cit.*, p. 135

[174] *Op.cit.*, III, 11

[175] Kames, *op. cit.*, vol. 1, p. 34

[176] [D'Holbach], *Système social, ou principes naturelles de la morale et de la politique avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs* (Londres, 1773), vol. 3, pp. 67-69

[177] Virey, *op. cit.*, vol. I, p. 241

[178] Raynal, *Histoire Philosophique et Politique des... deux Indes* (Geneve, 1780), vol. 3, pp. 371-372

[179] Lescarbot, *Histoire de la Nouvelle France* (1618), pp. 828, 830

[180] Virey, *op. cit.*, vol. I, p. 309. Nu toți autorii sînt de acord că antropofagul este un hipersexuat. Kames crede că din cauza condițiilor aspre de trai, sălbaticii nord-americani nu sînt interesați de sex. Rousseau combate ipoteza unei stări de natură hobbesiene demonstrînd, printre altele, că „experiența" ne arată cît este de greșit să ni-i imaginăm pe sălbatici ucigîndu-se unul pe altul din gelozie amoroasă. Caraibii, crede Rousseau, sînt cei mai „liniștiți" oameni în amorurile lor (ideea aceasta este preluată de la Montaigne)

[181] Cf. R. Po-Chia Hsia, *The Myth of Ritual Murder* (New Haven, 1988), p. 114

[182] Gilles of Rome [Aegidius Romanus], *On Ecclesiatical Power* (Woodbridge, 1986), capitolul XI

[183] Cf. Hayden White, *The Forms of Wilderness: Archaeology of an Idea*, în *The Wild Man Whithin. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism* (Eds. Edward Dudley & Maximillian Novak, Pittsburgh, 1972), p. 18

[184] Lewis Hanke, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America* (Boston, 1965), p. 111

[185] Rochefort, p. 413

[186] De la Vega, *op. cit.*, vol. 1, pp. 48-49

[187] Acosta, *Histoire naturelle et morale...*, p. 211

[188] *Traité de la grâce générale, par M. Nicole* (1715), vol. 1, p. 90

[189] Antoine Arnauld, *Ecrits sur le systeme de la grâce générale* (1715), vol. I, p. 52

[190] [Poincy], *The History of Barbados* (Londra, 1666), pp. 272-289

[191] *Op. cit.*, vol. II, p. 311

[192] John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford, 1979), I, IV, 8

[193] Voltaire, *Eseu despre moravuri*, în *Oeuvres* (Paris, 1829), vol. XVI, p. 16

[194] De la Vega, *op. cit.*, vol. 1, p. 446.

[195] De la Vega, *op. cit.*, vol. 1, pp. 145-146

[196] Burlamaqui, *op. cit.*, pp. 12-13

[197] Defoe, *op. cit.*, p. 172

[198] Defoe, *op. cit.*, p. 190

[199] Lodovico Antonio Muratori, *Nouvelles des missions du Paraguay* (Paris, 1946), pp. 29, 44-46

[200] D2, pp. 220-221

[201] Hanke, *Aristotle and the American Indians*, p. 16

[202] Sepulveda, *op. cit.*, p. 33

[203] Sepulveda, *op. cit.*, p. 38

[204] Sepulveda, *op. cit.*, p. 104

[205] Acosta, *op. cit.*, p. 66

[206] *Op. cit.*, pp. 292, 302 și 168

[207] Vitoria, *op. cit*, p. 225

[208] *De potestate civili*, în Vitoria, *op. cit.*, p. 9

[209] *Op. cit.*, p. 16

[210] *Op. cit.*, p. 37

[211] *Op. cit.*, p. 250

[212] Richard Baxter, *A Holy Commonwealth* (Cambridge, 1994), pp. 103-104

[213] Despre autoritate și proprietate la necredincioși, vezi Ockham, *A Short Discourse on Tyrannical Government* (Cambridge, 1992), cartea III. Despre puterea papei în raport cu popoarele necreștine, vezi cartea a IV-a, capitolul 14

[214] Grotius, *op. cit.*, pp. 669-671

[215] Pufendorf, *op. cit.*, vol. 1, p. 388

[216] Pufendorf, *op. cit.*, vol. 2, p. 556

[217] Heineccius, vol. I, p. 179 ; vol. II, pp. 189 și 192

[218] Defoe, *op. cit.*, p. 137

[219] [Charles de Rochefort], *Histoire naturelle et morale des Iles Antiles*, p. 267

[220] *Voyage du Pere Labat aux Isles de l'Amerique* (Haga, 1724), vol. 2, p. 108

[221] Émeric Crucé, *Le Nouveau Cynée. The New Cyneas* (Philadelphia, 1909), p. 126

[222] [Louis de Poincy], *The History of Barbados, St Christophers, Mevis, St Vincents, Antego, Martinico, Monserrat, and the rest of the Carriby-Islands* (London, 1666), pp. 267-309

[223] *Op. cit.*, vol. II, pp. 310-311

[224] Rochefort, *op. cit.*, pp. 383-385 și 403

[225] Du Tertre, *Histoire generale des Antiles*, vol. II, p. 357

[226] Rousseau, *Emile*, p. 253

[227] Raynal, *op. cit.*, vol. 5, p. 31

[228] Referirile la actele martirilor trimit la volumul *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford, 1972)

[229] Vezi *Martiriul lui Ignatius* și Sf. Irineu din Lyon, *Adversus haereses*

[230] Cf. Caroline Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity 200-1336* (New York, 1995), p. 26

[231] *Cetatea lui Dumnezeu*, XXII, 12

[232] *Discours d'Athenagore sur la ressurection des morts* (Breslau, 1753), pp. 31-32

[233] Tatian, *Discurs către greci*, VI

[234] Vezi Donald G. Kyle, *Spectacles of Death în Ancient Rome* (Londra, 1998), pp. 186 și 190

[235] Athenagoras, *op. cit.*, p. 37

[236] Tertullian, *Despre resurecția cărnii*, 32

[237] Athenagoras, *op. cit.*, pp. 60-61

[238] Athenagoras, p. 53

[239] Grotius, *Traité de la vérité de la religion chrétienne* (Utrecht 1692), p. 121

[240] Samuel Clarke, *A Discourse concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion and the*

Truth and Certainity of the Christian Revelation, în *Answer to Mr Hobbes, Spinoza, the Author of Oracles of Reason, and other Deniers of Natural and Revealed Religion* (ediția a IX-a, London, 1738), p. 358

241 Boyle, *op. cit.*, p. 305

242 Analogia dintre amestecul și analiza cărnurilor și acelea ale metalelor apare încă din perioada patristică, la Justin Martirul

243 Origene, *op. cit.*, II, 10

244 Augustin, *op. cit.*, pp. 89-91

245 Vezi *Cyclopaedia : or, an Universal Dictionary of Arts and Sciences*, by Chambers F.R.S., The Fifth Edition (Londra, 1743)

246 Henry More, *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness* (London, 1660), pp. 221-229

247 Athenagoras, *op. cit.*, pp. 60-63

248 *Lettre au Marquis de la Farre*, în Fontenelle, *Œuvres completes*, vol. III (Paris, 1989), pp. 461-462. Ipoteza unor corpuri ale oamenilor înviați „reduse proporțional" este evocată sarcastic și de Voltaire, în *Dicționarul filozofic*, articolul *Resurecție*

249 Cyrano de Bergerac, *op. cit.*, pp. 986-987. Genul acesta de discuții între un creștin și un necredincios are origini în perioada patristică, ex. dialogul de la începutul secolului al V-lea, *Disputa între un creștin și un filozof păgîn*. O dată cu Islamul, mahomedanul este un interlocutor care apare în Ioan Damaschin, *Controversa dintre un musulman și un creștin* ori Mihail al II-lea Paleologul, *Discuții cu un musulman* (cca 1390); unele dintre aceste scrieri conțin considerații despre dogma resurecției

250 Henry More, *A Modest Enquiry into the Mystery of Iniquity* (Londra, 1664), p. 169

251 Voltaire comentează teoriile medievale în *Esseu despre moravuri*; vezi *Essai sur les moeurs*, în *Oeuvres de Voltaire* (Paris, 1829), vol. XVI, pp. 65-69

252 Argumente asemănătoare vor fi reluate apoi de Voltaire, în articolul *Transubstanțiere* din *Dicționarul filozofic*

253 Kames, *op. cit.*, vol. 2, p. 423

254 Hume, *op. cit.*, pp. 167-168

[255] Boyer d'Argens, *Lettres juives, ou correspondance philosophique, historique et critique* (Paris, 1742), vol. 2, p. 240. Unele din referințele sale sînt la Montaigne

[256] [d'Holbach], *La contagion sacrée, ou histoire naturelle de la superstition* (Londres, 1770), vol. 1, pp. 17-18 și vol. 2, p. 38

[257] [d'Holbach], *Systeme de la nature, ou les loix du monde physique & du monde moral, par M. Mirabaud.... Nouvelle édition* (Londres, 1781), vol. 2, pp. 12 și 245

[258] James Adair, *History of the American Indians* (Johnson City, 1930), p. 420. Textul e inspirat de Voltaire, *L'ingenu*

[259] Defoe, *op. cit.*, p. 171

[260] Vezi Masseau, *Les ennemis des philosophes* (Paris, 2000), pp. 43 și 124

[261] De Pauw, *op. cit.*, vol. II, pp. 129-130

[262] Sade, *op. cit.*, în *Oeuvres* (Paris, 1990), vol. I, p. 563

[263] De Pauw, *op. cit.*, vol. I, p. 211 (ediția 1771). El îi atribuie această teorie lui Cluvius (*Comentarii asupra Germaniei antice*)

[264] Pluche, *Le spectacle de la nature*, vol. V, p. 77

[265] Virey, *op. cit.*, II, 40, 45

[266] Vico, *op. cit.*, § 517

[267] Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 141

[268] Freud, *op. cit.*, p. 144

[269] Virey, vol. II, p. 50

[270] Montaigne, *op. cit.*, I, XXIII. Relatarea sa este inspirată de Gomara

[271] Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence* (Oxford, 1978), p. 334

[272] Labat, *Relation historique de l'Ethiopie Occidentale* (Paris, 1732), vol. 2, pp. 295-296

[273] Virey, *op. cit.*, vol. I, p. 260

[274] Jean Astruc (1684-1766), medic la curtea Franței, a publicat *De morbis veneris libri sex* (Paris, 1736). Astruc respinge teoria lui Fioravanti la p. 40

[275] De Pauw, *Recherches philosophiques sur les américains*, vol. I, pp. 229-231

[276] Pentru acest obicei, vezi Richard J. Evans, *Rituals of Retribution. Capital Punishment in Germany 1600-1987* (Ox-

ford, 1996), pp. 90-93. Potrivit lui Evans, acest obicei a fost practicat și în Danemarca; în zonele catolice el ar fi fost cu totul excepțional, precum la ghilotinarea lui Ludovic al XVI-lea, cînd s-au înmuiat în sîngele regal batiste, cîrpe și chiar o pereche de zaruri. Originea acestui ritual nu este cunoscută; rituri în care se bea sîngele unei victime sacrificiale sînt menționate de Frazer, în *Creanga de Aur*; tot el arată că în China era mîncată bila banditilor executați, pentru a căpăta curaj

277 Dom Augustin Calmet, *Traité sur les apparitions et sur les vampires, ou les revenants de Hongrie, de Moravie, &c.* (Paris, 1751), vol. I, p. 466

278 Du Tertre, *op. cit.*, vol. II, p. 389

279 Profir, I, 15

280 Plutarh, 997e

281 Morus, *Utopia*, pp. 73, 57 și 77

282 Monboddo, *op. cit.*, vol. I, p. 396. Această teză este inspirată de *Politica* lui Aristotel

283 *Nouveau voyage de la Terre Australe, par Jaques Sadeur* (Paris, 1693), pp. 125-126

284 *Histoire universelle*, vol. I, p. 18

285 Locke, *op. cit.*, I, 39 și 27. Această idee are antecedente la teologii creștini. Basil din Cesareea arată, în discursul despre originea omului (II, 6), că gustul pentru carne le-a fost dat oamenilor și animalelor ca urmare a căderii în păcat. Înainte de aceasta, chiar și actualele carnivore erau vegetariene. Leul, ursul și vulturul mîncau iarbă. Ne dovedește acest lucru și exemplul cîinilor, care bolnavi fiind, mănîncă iarbă, știind prin instinct că aceasta le face bine, deci această hrană trebuie să fi fost sănătoasă și înainte pentru carnivore

286 Rousseau, *op. cit.*, p. 403

287 *Emile*, p. 407

288 *Emile*, p. 411

289 Montaigne, *Eseuri*, I, 23

290 Monboddo, *op. cit.*, vol. I, pp. 224-226

291 *The Tatler*, nr. 148 (1709-1711)

292 Lery, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil* (Genève, 1580), pp. 220-223

293 [Louis de Poincy], *The History of Barbados, St Christophers, Mevis, St Vincents, Antego, Martinico, Monserrat, and the rest of the Carriby-Islands* [London, 1666], p. 332

294 *Histoire des avanturiers flibustiers*, vol. I, p. 465

295 Monboddo, *op. cit.*, vol. I, p. 384

296 Defoe, *op. cit.*, p. 168

297 Citat în J.E. Tiles, *Moral Measures. An Introduction to Ethics West and East* (Londra, 2000), p. 1

298 Herodot, *op. cit.*, III, 38

299 [Pluche], *Le spectacle de la nature*, V, p. 77

300 Locke, *op. cit.*, I, II, 4

301 Locke, *op. cit.*, I, III, 2

302 *La philosophie du bon-sens, ou reflexions philosophiques sur l'incertitude des connoissances humaines, à l'usage des cavaliers et du beau-sexe, par monsieur Le Marquis d'Argens* (Londra, 1737)

303 *Op. cit.*, vol. II, pp. 318-319

304 Franklin, *Remarques sur la politesse des sauvages de l'Amerique septentrionale* (Paris), p. 3

305 Defoe, *op. cit.*, p. 135

306 *Op. cit.*, 37-41

307 *Op. cit.*, 69

308 *Op. cit.*, 72

309 *Op. cit.*, 193-194

310 *Op. cit.*, 195-196

311 *Op. cit.*, 118

312 Montaigne, *op. cit.*, p. 157

313 Morus, *op. cit.*, p. 61

314 [Poincy], *The History of Barbados* (Londra, 1666), pp. 328-329

315 Labat, *Relation historique de l'Ethiopie Occidentale* (Paris, 1732), vol. 2, p. 294

316 *Oeuvres de François La Mothe Le Vayer* (Dresda, 1756), vol. V, partea a II-a, p. 158

317 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Oxford, 1976), vol. 1, pp. 89-90

318 Rochefort, p. 488

319 Filmer, *Observation upon Aristoteles Politiques*, în *Political Writings*, p. 237

[320] Locke, *op. cit.*, I, 9

[321] Locke, *op. cit.*, II, 56

[322] Heineccius, vol. II, p. 48

[323] Aristotel, *Politica*, 1256b25

[324] Thevet, *op. cit.*, p. 29

[325] Vezi textul edictului lui Constantin în Phillips, *Slavery from Roman Times to the Early Transatlantic Trade* (Minneapolis, 1985), p. 27

[326] Charlevoix, *op. cit.*, vol. II, pp. 34-35

[327] Malthus, *op. cit.*, vol. 2, p. 37

[328] [Louis de Poincy], *The History of Barbados* (Londra, 1666), p. 326

[329] De la Vega, *op. cit.*, vol 1, p. 50-51

[330] De la Vega, *op. cit.*, vol. 1, pp. 44-45

[331] Labat, *Relation historique de l'Ethiopie Occidentale* (Paris, 1732), vol. 2, pp. 292-293

[332] Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire Philosophique et Politique des Établissements et du Commerce des Européens dans les deux Indes* (Geneve, 1780), vol. 5, p. 29

[333] Jean Bodin, *The Six Bookes of a Commonweale* (1606), p. 35

[334] Locke, *op. cit.*, II, 85

[335] Locke, *op. cit.*, II, 23

[336] Locke, *op. cit.*, II, 172

[337] Locke, *op. cit.*, II, 91

[338] Locke, *op. cit.*, II, 137

[339] Montesquieu, *op. cit.*, cap. II, cartea 14

[340] *Du contrat social*, p. 353

[341] *Du contrat social*, pp. 354-355

[342] Jacobi, scrisoare către La Harpe, 5 mai 1790, citat în Ferry, *Des animaux et des hommes*, p. 391

[343] Vezi Allan H. Gilbert, *Machiavelli's* Prince *and Its Forerunners.*The Prince *as a Typical Book* de Regimine Principum (New York, 1968)

[344] Platon, *Republica*, 575a

[345] Platon, *Republica*, 576b

[346] Platon, *Republica*, 578b-c

[347] Platon, *Republica*, 579a-b

[348] Platon, *Republica*, 565e-566a

[349] Cicero, *De Officiis* III, 32

[350] Jean Bodin, *op. cit.*, p. 212

[351] Sidney, *Court Maxims*, p. 11

[352] Locke, *Two Treatises of Government*, II, 93

[353] Locke, *Two Treatises of Government*, § 228

[354] Jean-Vincent Gravina, *L'Esprit des loix romanes* (Amsterdam, 1766), pp. 332-333

[355] John Trenchard, Thomas Gordon, *Cato's Letters: or Essays on Liberty, Civil and Religious, And other Important Subjects* (Indianapolis, 1995), scrisoarea nr.72, din 7 Aprilie 1722

[356] Raynal, *op. cit.*, vol. 5, pp. 29-30

[357] Vezi Chantal Thomas, *The Wicked Queen. The Origins of the Myth of Marie Antoinette* (New York, 1999), pp. 126 și 132

[358] Seneca, *De ira*, II, 8

[359] Citat în J. F. C Fuller, *The Conduct of War 1789-1961* (New York, 1992)

[360] James Adair, *The History of the American Indians* (Johnson City, 1930), pp. 221-222

[361] Voltaire, *Romans et contes* (Paris, 1979), p. 425. Succesul cărții lui Voltaire a fost senzațional: 10 ediții într-un an, o condamnare a Parlamentului în 1768 și o punere la Index în 1771

[362] *Du contrat social*, p. 419

[363] Virey, *op. cit.*, vol. I, pp. 100-101

[364] *Essay...*, p. 51, în *The Works of Thomas Robert Malthus*, Londra, 1986, vol. 1

[365] Malthus, *op. cit.*, vol. II, p. 46

[366] Malthus, *op. cit.*, vol. II, p. 43

[367] Isaac de La Peyrere, *Rélation d'Islande* (Paris, 1663), pp. 23-24

[368] John Shefferius, *The History of Lapland* (Oxon, 1674), p. 61

[369] [Robert Molesworth], *An Account of Denmark, as it was in the year 1692* (Londra, 1738), p. 57

[370] Voltaire, *op. cit.*, în *Oeuvres* (Paris, 1829), vol. XVII, pp. 405-406

[371] Malthus, vol. 2, pp. 36-37

[372] Vezi Arens, *The Man-Eating Myth. Anthropology and Anthropophagy* (Oxford, 1980), p. 27. Ideea longevității neobișnuite a canibalilor are origini antice. Ctesias din Cnidus menționează că chinocefalii trăiesc 150-200 de ani

[373] Raynal, *op. cit.*, vol. 8, p. 241

[374] Despre Lahontan și Gaudeville, vezi Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Formation of Modernity 1650-1750* (Oxford, 2001), pp. 579-582

[375] Rochefort, pp. 405, 401, 442 și 491

[376] D2, p. 132

[377] D2, p. 204

[378] D2, p. 158

[379] Sursa sa este François Corréal, *Voyages*, I, p. 40

[380] Radicati, *Recueil de pieces curieuses sur les matieres les plus importantes* (Rotterdam, 1736), p. 188

[381] Radicati, *op. cit.*, p. 189

[382] *Op. cit.*, vol. I, pp. 173 și 179. Originea numelui „bucanier" este explicată de Exemelin ca provenind de la obiceiul caraibilor de a-și tăia în bucăți prizonierii de război pentru a le afuma carnea [*boucaner*]; bucanierii făcînd cu animalele „ceea ce indienii făceau cu oamenii"(vezi pp. 101-102)

[383] Vezi Christopher Hill, *Liberty Against the Law*, p. 119 și Christopher Hill, *Radical Pirates?* în (eds. Margaret Jacob and James Jacob), *The Origins of Anglo-Merican Radicalism* (Londra, 1984)

[384] Despre utopiile comuniste în folclorul rus, vezi Richard Stites, *Revolutionary Drams. Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution* (New York, 1989), pp. 15-16

[385] Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière*, vol. 7, pp. 3-6

[386] [Brissot de Warville] *op. cit.*, p. 73-74

[387] Brissot, *op. cit.*, p. 86. Este posibil ca Warville să se fi inspirat din tratatul despre delicte și pedepse al lui Beccaria, care discutînd despre furt și dreptul de proprietate, arată cu privire la acesta din urmă că este „un drept teribil, care nu este poate necesar" (vezi Beccaria, *op. cit.*, p. 107)

[388] Despre Restif și Hupay, vezi James H. Billington, *Fire in the Minds of Men. The Origins of Revolutionary Faith* (New

York, 1979), în special p. 79. Potrivit lui Billington, în timpul Revoluției, Hupay a compus un *Coran republican*

389 [Naigeon], *Le militaire philosophe* (Londra, 1768), p. 12

390 Spre exemplu: *Républicains, guillotinez-moi ce Jean-foutre de Louis XVI et cette putain de Marie Antoinette en quatre jours si vous voulez avoir du pain, par un commissaire national*

391 Vezi Stites, *op. cit.*, p. 106

392 Rochefort, *op. cit.*, pp. 386-387

393 *Op. cit.*, p. 162

394 Vezi Stites, *op. cit.*, p. 133

395 Restif de la Bretonne, *Le pornographe, suivi en annexe de Etat de la prostitution chez les anciens* (Bruxelles, 1879). Exigența naturaleței îl face pe Restif să ceară ca prostituatelor să le fie interzis să folosească farduri

396 Thomas Northmore, *Memories of Planets*, în Gregory Claes (ed.), *Utopias of the British Enlightenment* (Cambridge, 1994), p. 143

397 Defoe, *Robinson Crusoe*, p. 122

398 Virey, vol. II, p. 50

399 Du Tertre, *op. cit.*, p. 409

400 James Adair, *History of the American Indians* (Johnson City, 1930), pp. 205-206

401 *Œuvres de Buffon* (Paris, 1839), vol. 3, p. 327

402 Defoe, *op. cit.*, p. 177

403 *Histoire de la conquete de Mexique, ou de la Nouvelle Espagne* (Paris, 1591), p. 306

404 Rochefort, pp. 403-404

405 Vico, *op. cit.*, § 333-334

406 *The Intelligencer*, 13/1728

407 Rousseau, *Emile*, p. 509

408 Virey, *op. cit.*, vol. II, p. 49

409 Samuel Pufendorf, *Les droits de l'homme et du citoyen, tells qu'ils lui sont prescripts par la loi naturelle* (Amsterdam, 1715). Aceasta este ediția a III-a a traducerii-comentariu a lui Barbeyrac. Discuția despre șalupă este la pp. 125-127

410 Ediția primă datează din 1714

411 Vico, *op. cit.*, p. 337

[412] Locke, *op. cit.*, II, 41. Teoria aceasta va fi preluată de Adam Smith, în *Avuția Națiunilor.*

[413] Cornelius de Pauw, *Recherches sur les americains*, pp. 246-250

[414] Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments* (Oxford, 1976), p. 28

[415] Vezi și *De Cive* (X, 1): „în afara republicii se găsește imperiul pasiunilor, războiul, frica, sărăcia, răutatea, singurătatea, barbaria, ignoranța, sălbăticia; în republică, se găsește imperiul rațiunii, pacea, siguranța, bogăția, splendoarea, societatea, bunul-gust, științele și bunăvoința"

[416] *Leviathan*, p. 202

[417] *Leviathan*, p. 149

[418] *De Cive*, p. 27

[419] *Leviathan*, p. 151

[420] *Op. cit.*, p. 18

[421] *Op. cit.*, II, 16 și II, 180

[422] *Op. cit.*, II, 92

[423] Filmer, *Political Writings*, p. 188

[424] Hume, *op. cit.*, II, 3,1

[425] Monboddo, *op. cit.*, vol. I, p. 222

[426] Heineccius, vol. II, pp. 69 și 8

[427] Francis Hutcheson, *On Human Nature* (Cambridge, 1993), pp. 143-144

[428] Voltaire, *op. cit.*, în *Oeuvres* (Paris, 1829), vol. XVI, p. 31

[429] Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence* (Oxford, 1978), p. 115

[430] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Oxford, 1976), vol. 1, p. 89

[431] Rousseau, *op. cit.*, pp. 395 și 399

[432] D2, p. 203

[433] John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined* (Cambridge, 1995), pp. 18-21 și 92

[434] Austin, *op. cit.*, pp. 83-97

[435] Austin, *op. cit.*, pp. 152-154

[436] Seneca, *De beneficiis*, IV, 20

[437] Morus, *Utopia*, pp. 18-19

[438] Citat în Paul Lawrence Rose, *Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner* (Princeton, 1990), p. 50

[439] Beattie, *op. cit.*, p. 467

[440] Rousseau, *OC* V, p. 67

[441] Orderic Vitalis, *The Ecclesiastical History*, vol. 5, p. 141

[442] Jean de Lery, *Histoire d'un voyage faict en la terre dv Bresil, avtrement dite Amerique* (Geneva, 1580), pp. 228-230

[443] Hume, *op. cit.*, p. 163

[444] Kames, *op. cit.*, vol. 1, pp. 245-250

[445] Lafitau, vol. 2, p. 291

[446] Voltaire, *op. cit.*, în *Oeuvres* (Paris, 1829), vol. XVI, p. 28

[447] *Observations de Jean-Jacques Rousseau de Genève sur la réponse qui a été faite à son Discours*, în vol. III, p. 56

[448] Rousseau, *OC* V, p. 401

[449] De la Vega, *op. cit.*, vol. 1, pp. 50-51

[450] *Les Voyages de Jean Struys...* (Lyon, 1682), p. 368

[451] Vezi Sade, *Aline et Valcour, ou le roman philosophique*, în Sade, *Oeuvres*, vol. I., pp. 556-557

[452] Defoe, *op. cit.*, p. 146

[453] Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence* (Oxford, 1978), pp. 214-215 și *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Oxford, 1976), vol. 2, p. 691

[454] [Raynal], *Histoire Philosophique et Politique* (Amsterdam, 1772), vol. 6, pp. 15-16

[455] Burke, *A Vindication of Natural Society*

CUPRINS

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI 5
INTRODUCERE 7

ȘTIINȚA LEGILOR NATURALE 11
Teatrul dreptului naturii 11
Geografia groazei 17
Enciclopedia obiceiurilor bizare 25
Cazurile anticilor și modernilor 31

ȘALUPA HOBBESIANĂ 38
Dreptul mării 38
Deriva canibalilor 42
Loteria foamei 50

CHINURILE ȘI SOARTA TRUPULUI 62
Suferința cu măsură 62
Critica cruzimii punitive 67
Fiara cu chip de om 74
Dreptul de înmormîntare 76
Naționalizarea cadavrelor 89

CELĂLALT OM AL NATURII 100
Nevoie și frică 100
Ritualul torturii 103
Exaltarea durerii 109
Subvertirea omului natural 117

CREATURILE RĂULUI 123
Declinul raselor monstruoase 123
Menajeria antropofagă 130
Criminalul natural 137

CUCERIREA SĂLBATICILOR 151
Dificultățile evanghelizării 151
Controversa spaniolă 160
Verdictul protestant 167
Glorificarea primitivilor 173

DILEMELE IDENTITĂȚII 179
Tratatele de resurecție 179
Experimentele științei mecanice 191

Teoria identității personale 198
Inamicul lui Dumnezeu 209
Un subiect demn de o academie 216

O CHESTIUNE DE GUST 224
Dieta imposibilă 224
Apologia vegetarianismului 228
Formarea perspectivei estetice 234
Sursele relativismului moral 239

ANTROPOFAGUL ÎN CETATE 250
Familiile aberante 250
Sclavia extremă 258
Regalitatea răsturnată 270
Patologia populației și economia mizeriei 277

ORIGINILE DOCTRINEI COMUNISTE 290
Comunismul primitiv 290
Veriga lipsă 296
Atacul asupra dreptului de proprietate 303
Consumul extatic 308

AGENTUL CRUZIMII ABSOLUTE 317
Critica geografiei morale 317
Dezmembrarea dreptului natural 328
Concluzie: stat și istorie naturală 341

BIBLIOGRAFIE 355
NOTE 369

Redactor
SORIN LAVRIC

Apărut 2003
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial“

Scrisă pe baza documentării în colecții de carte rară din Scoția, Statele Unite, Finlanda, Islanda, Olanda, Germania și Austria, lucrarea oferită publicului român de Cătălin Avramescu este unica istorie sistematică a canibalismului reflectată în oglinda filozofiei. Această istorie este reconstituită ca o succesiune de trei stadii. În cel dintîi, canibalul este tratat ca o creatură ivită din menajeria dreptului naturii. În cel de-al doilea, el ajunge o retortă diabolică, al cărei rost e să încurce socotelile teologilor și metafizicienilor. Cel de-al treilea este cel în care se pare că am ajuns azi: un stadiu în care antropofagia apare ca un produs al circumstanțelor și al educației. Dreptul natural, materialismul și relativismul sînt cele trei mari discipline animate de prezența canibalului.
Fiind doar în ultimă instanță subiectul concret al unei antropologii aberante, canibalul este mai înainte de orice o creatură livrescă, un personaj ce animă scrierile filozofilor și juriștilor dintr-o perioadă sau alta a istoriei. Destinul său luminează misterul general al declinului teoriilor dreptului natural, un declin în spațiul căruia gîndim noi astăzi noțiunile de bine și rău.

În aceeași serie a apărut :
MIRCEA VULCĂNESCU *De la Nae Ionescu la «Criterion»*

În pregătire:
ORTEGA Y GASSET *Originea și epilogul filozofiei*
DAVID HUME *Cercetare asupra intelectului omenesc*

ISBN 973-50-0370-8

Pe copertă:
THÉODORE GÉRICAULT Pluta meduzei *(detaliu)*

